سہ ماہی **مجلہ بحث ونظر** حیدر آباد

شمارہ نمبر : ۱۰۸/۸	اپریل - جون ۲۰۱۷ء	رجب - رمضان المبارک ۱۴۳۸ھ

مدیر

خالد سیف اللہ رحمانی

زرِ تعاون

اندرون ملک

ایک شمارہ:40روپے

سالانہ:150،بذریعہ رجسٹری:200

سہ سالہ:450،بذریعہ رجسٹری:550

بیرونِ ملک

ایشیائی ممالک کیلئے سالانہ:20امریکی ڈالر

یورپ،امریکہ،افریقہ کے لئے :

سالانہ:30امریکی ڈالر

ترسیل زر اور خط وکتابت کا پتہ

Khalid Saifullah Rahmani, Baitul Hamd, H.No:16-182/1, Quba Colony, Po:Pahadi Shareef, Hyd. A.P 500005, Ph: 9989709240 E-mail: ksrahmani@yahoo.com

چیک / ڈرافٹ پر صرف:"Khalid Saifullah" لکھیں

کمپیوٹر کتابت: محمد نصیر عالم سبیلی "العالم" اُردو کمپیوٹرس، حیدر آباد، فون نمبر:9959897621 91+

فہرست مضامین

● ● ●

بسم اللہ الرحمن الرحیم

افتتاحیہ

اس وقت عالمی سطح پر بھی اور ملکی سطح پر بھی اسلاموفوبیا کا جنون اپنی انتہا کو پہنچا ہوا ہے، شیشے کے مکان میں بیٹھ کر لوگ اسلام اور مسلمانوں پر پتھر پھینکنے کی کوشش کرتے ہیں اور بدقسمتی سے ذرائع ابلاغ نے جھوٹ کو پھیلانے کی ذمہ داری اپنے سر لے لی ہے، ان حالات کے تدارک کے لئے کچھ تو سیاسی کوششوں کی ضرورت ہے، ذرائع ابلاغ سے استفادہ کرنے کی حاجت ہے اور اس کے لئے موجودہ دور کے وسائل کو روبہ کار لانا اور منصوبہ بند کوشش کرنا وقت کا تقاضہ ہے۔

لیکن ایک ذمہ داری علماء کی ہے کہ جیسے گذشتہ ادوار میں اسلام پر کئے جانے والے اعتراضات کا مدلل اور مُسکت جواب دیا گیا اور اس کے لئے نہ صرف اسلامی تعلیمات کا گہرائی کے ساتھ مطالعہ کیا گیا؛ بلکہ معترضین کے مذہبی افکار، سماجی روایات اور ثقافتی اقدار کے بارے میں گہری اور وسیع معلومات حاصل کی گئی اور پھر مدافعانہ طور پر نہیں؛ بلکہ اقدامی طور پر مدلل رد کیا گیا، آج بھی ضرورت ہے کہ علماء اس ذمہ داری کو محسوس کریں، مدارس میں انگریزی زبان کی اس حد تک تعلیم دی جائے کہ وہ آج کی زبان میں لوگوں سے خطاب کرسکیں، اگر مدارس، علماء، دینی تنظیمیں اور جماعتیں اس کام کو نہیں کر پائے، تو یہ بڑا سانحہ ہوگا اور ہم سب عند اللہ جواب دہ ہوں گے، زمین سرحدوں کا نقصان بڑا نقصان نہیں ہے؛ لیکن فکری جنگ میں شکست کھا جانا کسی قوم کے لئے سب سے بڑی شکست ہے۔

افسوس کہ سہ ماہی بحث ونظر مجلہ اپنے مقررہ ٹائم ٹیبل تک نہیں آسکا؛ لیکن ہم کوشاں ہیں کہ جلد سے جلد یہ اپنے وقت پر آجائے اور اُمید ہے کہ اس مجلہ کا اگلا شمارہ اپنے مقررہ وقت پر آجائے گا اور قارئین کے ہاتھوں تک پہنچے گا۔

واللہ ھو المستعان .

خالد سیف اللہ رحمانی

(بیت الحمد، شاہین نگر، حیدرآباد)

۳؍ذوالحجہ ۱۴۳۸ھ

۲۶؍اگست ۲۰۱۷ء

● ● ●

شریعت کے پانچ بنیادی مقاصد اور ان کے مدارج اہل علم کی نظر میں!

مولانا حبیب الرحمٰن قاسمی •

شریعت کے جزئیات کا مطالعہ کرنے کے بعد فقہاء اس نتیجہ پر پہنچے ہیں کہ شرعی احکام کے مقاصد ہوتے ہیں، اور شریعت کے پانچ بنیادی مقاصد ہیں، جن سے تمام شرعی احکام کے مقاصد منسلک ہیں اور یہ مقاصد ہیں: دین کی حفاظت، جان کی حفاظت، عقل کی حفاظت، نسل کی حفاظت اور مال کی حفاظت۔

دین کی حفاظت

دین سے مراد اسلام کا اساسی عقیدہ اور اس سے نکلنے والے سارے احکام جو انسانی زندگی کے مسائل کو حل کرتے ہیں، جسے اللہ تعالیٰ نے اپنے آخری رسول حضرت محمد مصطفی ﷺ پر نازل فرمایا ہے، دین کے تحفظ کے لئے کچھ مثبت احکام ہیں اور کچھ منفی احکام، دین کی مصلحت دوسرے تمام مصالح پر مقدم ہے، دیگر مصالح کی طرح مصلحت دین کے بھی تین درجات ہیں، ضروریات، حاجیات اور تحسینیات، مصلحت دین میں ضروریات کے درجہ کی مصلحت اللہ اور آخرت پر ایمان ہے، حاجیات کے درجہ کی مصلحت عبادات اور دیگر قطعی احکام پر عمل ہے، اور تحسینیات کے درجہ کی مصلحت نوافل اور دیگر خیر وفلاح کے کام ہیں، مصالح کے ان درجات میں سے ہر بعد کا درجہ پہلے کے لئے تکملہ کی حیثیت رکھتا ہے، عبادات اور قطعی احکام ایمان کے لئے تکملہ ہیں اور نوافل قطعی احکام کے لئے تکملہ ہیں۔

دین کی حفاظت کے لئے اللہ تعالیٰ نے جہاد کو مشروع کیا، مرتدین کے لئے سزا مقرر کی گئی، معاصی اور فساد کرنے والوں کے لئے سزا کا تعین کیا گیا، زنا، شراب نوشی، چوری، پاک دامن عورت پر تہمت لگانے والوں پر مختلف سزائیں رکھی گئیں۔

• استاذ: المعہد العالی الاسلامی حیدرآباد۔

جان کی حفاظت

اسلام میں کسی انسان کا ناحق قتل کرنا حرام ہے، اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتے ہیں: وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِیْ حَرَّمَ اللّٰہُ اِلَّا بِالْحَقِّ،(۱)''اور جس کا خون اللہ تعالیٰ نے حرام کر دیا ہے اس کو قتل مت کرو، مگر حق پر'' ناحق کسی انسان کی جان لینے والوں کے لئے قصاص کا حکم حفاظتِ جان کے لئے ہے، اگر کوئی کسی کے جسمانی اعضاء میں سے کوئی عضو تلف کر دے تو اس میں بھی قصاص کا حکم ہے: ''النَّفْسَ بِالنَّفْسِ ، وَالْعَیْنَ بِالْعَیْنِ وَالْاَنْفَ بِالْاَنْفِ وَالْاُذُنَ بِالْاُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ ، وَالْجُرُوْحَ قِصَاصٌ''(۲) ناحق کسی کو مارنا پیٹنا ایذا رسانی ہے، اور یہ بھی اسلام میں حرام ہے، حالت اضطرار میں حرام اشیاء کو بقدرِ ضرورت بطور غذا استعمال کرنے کی اجازت ہے، مریض کے لئے وضو یا غسل کی بجائے تیمم کی مشروعیت جان کی حفاظت کے مقصد سے ہے، قتل خطا میں قصاص کی بجائے دیت کا حکم ہے، یہ بھی حفاظتِ جان کے مقصد سے ہے، معذور یا دائمی طور پر مریض شخص کو جذبۂ رحم کے مقصد سے موت کی نیند سلانے کی حرمت بھی حفاظتِ جان کے مقصد سے ہے۔

عقل کی حفاظت

عقل کی حفاظت بھی شریعت کا بنیادی مقصد ہے، عقل کی حفاظت کے لئے شریعت نے شراب کو حرام قرار دیا ہے اور شراب پینے والوں پر حد مقرر کی گئی ہے، شراب کی حرمت قرآن مجید میں یوں بیان کی گئی ہے :

يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْاَنْصَابُ وَالْاَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطٰنِ فَاجْتَنِبُوْهُ ۔ (۳)

اے ایمان والو! شراب اور جوا اور بت اور قرع کے تیر، یہ سب گندے شیطانی کام ہیں؛ لہٰذا ان سے بالکل الگ رہو۔

امام غزالیؒ نے فرمایا: شریعت نے شراب نوشی کو حرام قرار دیا ہے؛ کیوں کہ شراب عقل کو خراب کر دیتی ہے اور عقل کی بقاء شریعت کا مقصود ہے؛ کیوں کہ یہی فہم کا ذریعہ ہے، امانت کا علم بردار ہے حکم اور خطاب کا محل ہے۔(۴)

نسل کی حفاظت

نسل کی حفاظت کے لئے اللہ تعالیٰ نے مثبت اور منفی دونوں طرح کے احکام دیئے ہیں، نکاح کی مشروعیت

---

(۱) الانعام:۱۵۱۔ (۲) المائدۃ:۴۵۔

(۳) المائدۃ:۹۰۔ (۴) شفاء الغلیل:۱۰۳۔

اور تجرد کی زندگی گزارنے کے مقابلہ میں اس کی ترغیب نسل کی حفاظت کے لئے ہے، عورت اور مرد کا آزادانہ میل جول حرام قرار دیا ہے، جیسے بغیر نکاح کے مرد وعورت کا میل جول اور زنا کی حرمت، اور اس جرم کے ارتکاب پر حد رکھی گئی ہے، غیر فطری عمل یعنی ہم جنسی کو حرام قرار دیا گیا ہے مرد وعورت دونوں کو اپنی نگاہیں نیچی رکھنے کا حکم دیا گیا ہے، عورت کو پردہ کرنے کا حکم دیا گیا ہے، یہ سارے احکام نسل کی حفاظت کی غرض سے دیئے گئے ہیں۔

مال کی حفاظت

شریعت کے بنیادی مقاصد میں سے پانچواں مال کی حفاظت ہے، مال انسانی زندگی کے تحفظ اور بقاء کا ایک اہم ذریعہ ہے، اس کے بارے میں شریعت کا ایک مقصد یہ ہے کہ مال چند ہاتھوں میں سمٹ کر نہ رہ جائے؛ بلکہ یہ گردش میں رہے؛ تاکہ انسان کی اقتصادی زندگی میں توازن رہے، اور انسان کے مسائل آسانی کے ساتھ حل ہوتے رہیں؛ چنانچہ شریعت نے سودی معاملات کو حرام قرار دیا ہے، اشیاء ضروریہ کی ذخیرہ اندوزی بھی جائز نہیں، جوا کو بھی شریعت نے حرام قرار دیا ہے، خرید وفروخت کے معاملات میں دھوکہ اور فریب سے منع کیا گیا، مال خرچ کرنے میں اسراف اور فضول خرچی کی ممانعت کی گئی، ناحق کسی کا مال غصب کرنا حرام کر دیا گیا، یہ سارے احکام مال کی حفاظت کے لئے دیئے گئے، کسی کا مال چرانے اور ڈکیتی کرنے پر سخت سزا مقرر کر دی گئی، یہ احکام بھی مال کی حفاظت کے مقصد سے دیئے گئے ہیں۔

مقاصد شریعت کے مدارج

فقہاء نے مقاصد شریعت کے مختلف مدارج بیان کئے ہیں، اور یہ فرمایا ہے کہ شریعت کے تمام مقاصد ایک ہی رتبہ کے نہیں ہیں؛ بلکہ ان کے درمیان مراتب کا فرق ہے، اور یہ مدارج تین ہیں، ضروریات، حاجیات اور تحسینیات۔

ضروریات

ضروریات سے مراد وہ مقاصد ہیں، جن کا حصول نہایت ضروری ہے، اور ان کے بغیر دین ودنیا کے مصالح درست طور پر قائم نہیں رہ سکیں گے؛ بلکہ ان میں فساد اور تباہی آجائے گی اور اُخروی نجات سے محرومی ہوگی، (١) فقہاء نے ان ضروری مقاصد کی تعیین کی ہے اور بتایا ہے کہ یہ ضروری مقاصد پانچ ہیں، دین کی حفاظت، جان، عقل، نسل، اور مال کی حفاظت۔

---

(١) الموافقات: ٢/ ١٧-١٨۔

حاجیات

حاجیات وہ مقاصد ہیں، جوضروری مقاصد کے لئے معاون ہیں، امام شاطبیؒ نے اس کا مفہوم یوں بیان کیا ہے :

یہ وہ اُمور ہیں جن کی ضرورت زندگی میں توسع کے لئے پیش آتی ہے اور جن کی وجہ سے وہ تنگی دُور ہوتی ہے جو عموماً حرج ومشقت پیدا کرتی ہے، اگر یہ اُمور انسانوں کو حاصل نہ ہوں تو کسی قدر حرج اور مشقت لازم آتی ہے۔(۱)

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حاجیات کے فوت ہونے سے ضروری مقاصد فوت نہیں ہوتے ؛ البتہ زندگی میں تنگی اور حرج پیدا ہوتا ہے، جیسے عبادات میں مرض اور سفر کی وجہ سے مشقت کی بنا پر رخصت کے احکام دیئے گئے ہیں، پاکیزہ اشیاء سے فائدہ اُٹھانے کی اجازت، خرید وفروخت کی مشروعیت وغیرہ بھی اسی مقصد کے زمرہ میں آتی ہے، اُمور حاجت کے فوت ہونے سے جو مفاسد پیش آتے ہیں ان میں سے بعض کا تعلق افراد سے ہے اور بعض کا تعلق پوری اُمت سے ہے، جیسے حکام کا احتساب، امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا حکم وغیرہ۔

تحسینیات

وہ اُمور جو حاجیات کے لئے معاون ومددگار ثابت ہوتی ہیں، امام شاطبیؒ نے اس کا مفہوم یوں بیان کیا ہے:
''محاسن عادات میں جو لائق ہوں انھیں اختیار کرنا اور گندے احوال سے گریز کرنا جن سے عقلیں اباء کرتی ہیں، مکارم اخلاق میں یہ تمام باتیں داخل ہو جاتی ہیں''(۲) طہارت کے ابواب کے تمام مسائل اور نوافل عبادات اسی قبیل سے ہیں۔

جب ان مقاصد میں تصادم اور ٹکراؤ کی صورت پیدا ہو تو سب سے پہلے ضروریات کو ترجیح دی جائے گی، پھر حاجیات کو اور پھر تحسینیات کو، مثلاً ایک مریض کے علاج کے لئے آپریشن یا مرض کی تشخیص کے لئے جس سے جان کی حفاظت وابستہ ہے، ستر عورت کی مصلحت کو نظر انداز کیا جائے گا، جو کہ تحسینی مصالح میں شمار کیا جاتا ہے، اسی طرح کلی مصالح کے لئے جزئی مصالح کو نظر انداز کیا جائے گا۔

کیا مصالح ومقاصد، شرعی احکام کے لئے علت ہیں؟

گزشتہ صفحات میں اس بات کی وضاحت پیش کی گئی کہ اس بات سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ شریعت کے

(۱) الموافقات:۲/۲۱۔ (۲) الموافقات:۲/۲۲۔

مقاصد ہوتے ہیں، اور فقہاء نے ان مقاصد کی تقسیم بھی پیش کی ہے کہ وہ مقاصد ضروریات، حاجیات اور تحسینیات ہوتی ہیں، اور فقہاء نے یہ بھی بیان کیا کہ ضروری مقاصد پانچ ہیں؛ لیکن یہ مقاصد شرعی احکام کے لئے نتائج ہیں نہ کہ علتیں، ایک بندہ جب شرعی احکام پر عمل کرتا ہے تو اس کے پیش نظر ان مقاصد کا حصول ہوتا ہے، جن کی طرف شارع نے اشارہ کیا ہے، مثلاً جب ایک مسلمان رمضان کے روزے رکھتا ہے تو اس کے پیش نظر اس کے ذریعہ سے تقویٰ کی صفت کا حصول ہوتا ہے؛ کیوں کہ شریعت نے روزہ کا یہ مقصد بیان کیا ہے، شریعت کے مقاصد وہی ہیں جنھیں خود شرع نے بیان کیا ہے اور وہ مقاصد احکام پر عمل کے نتیجہ میں حاصل ہوتے ہیں، نہ کہ ان مقاصد کی بنا پر احکام کا ظہور ہوتا ہے، سفر میں نماز کا قصر ہوتا ہے اور اس حکم کی علت سفر کی مشقت ہے، اور سفر میں نماز کے قصر کا مقصد رفع حرج ومشقت ہے، جب بندہ سفر میں قصر کرتا ہے تو رفع حرج ومشقت کا مقصد حاصل ہوتا ہے، شراب کی حرمت کی علت سکر (نشہ آور شئے) کا ہونا ہے، اور اس کا مقصد عقل کی حفاظت ہے، نشہ آور شئے قلیل مقدار میں استعمال کی جائے تو اس سے نشہ نہیں آتا اور حفظ عقل کا مقصد متأثر بھی نہیں ہوتا؛ لیکن اس کے باوجود اس کا استعمال حرام ہے؛ کیوں کہ وہ شئے اپنے اندر سکر کی خاصیت رکھتی ہے اور حرمت کی یہی بنیاد ہے، معلوم ہوا کہ مقاصد نتائج ہیں، جو حکم پر عمل کے نتیجہ میں حاصل ہوتے ہیں، وہ حکم کی بنیاد نہیں ہوتے۔

کیا عقل نفع وضرر کا ادراک کرسکتی ہے؟

بعض فقہاء نے کہا کہ شرعی احکام کے استقرائی مطالعہ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ شرعی احکام دفع مضرت کے لئے ہے یا جلب منفعت کے لئے اور پھر جن اُمور سے متعلق منصوص احکام نہیں ہیں، ان میں محض عقلی بنیادوں پر کچھ مصالح ومقاصد کا تعین کر کے اسی پر حکم شرعی کی بنیاد رکھتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اگر یہ منصوص احکام کے خلاف نہیں ہیں تو یہ مصالح ومقاصد شرعاً معتبر ہوں گے، یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا عقل انسانی نفع وضرر کا ادراک کرسکتی ہے، جنھیں تشریع کے لئے بنیاد بنایا جاسکے؟

جبلی افعال کو انجام دینے کے لئے انسان اپنے حواس اور عقل سے کام لے کر نفع وضرر کا اندازہ کر لیتا ہے، یہ امر یہاں زیر بحث نہیں؛ کیوں کہ جبلی افعال انجام دینے کے لئے انسان کے علاوہ دیگر جاندار بھی اپنے حواس کے ذریعہ نفع وضرر کو معلوم کر لیتے ہیں، مثلاً کھانا، پینا، سونا، راہ چلنا وغیرہ، ایک انسان راہ چلتے ہوئے اچانک دیکھے کہ آگے کی جانب راستہ پر شیر کھڑا ہے تو وہ فوراً راستہ بدل لیتا ہے؛ کیوں کہ اسی راہ پر آگے چلنے میں اسے جان کا خطرہ یقینی دکھائی دیتا ہے، اسے پیاس لگتی ہے تو وہ انتہائی گندہ اور آلودہ پانی چھوڑ دیتا ہے اور پینے کے لئے صاف پانی تلاش کرتا ہے، جبلی افعال میں نفع وضرر کا شعور اپنی بقاء وتحفظ کے لئے ہر جان دار کو ہوتا ہے، یہ یہاں زیر بحث نہیں۔

یہاں زیر بحث یہ امر ہے کہ کیا عقل انسانی نفع وضرر اور حسن وقبح کا ادراک کرسکتی ہے؛ جنھیں تشریع کے لئے بنیاد بنایا سکے، یا جن کی بنیاد پر حکم شرعی کو معلوم کیا جا سکے؟ عصر حاضر کے فقہاء کے یہاں یہ قول مشہور ہے کہ: ''**حیث وجدت المصلحة فثم شرع الله**''(۱) یعنی جہاں مصلحت ہوگی وہیں شریعت ہوگی، اس طرح گو یا عقل کو شارع کا درجہ دے دیا جاتا ہے، امام شاطبیؒ نے فرمایا کہ عقل شارع نہیں ہے؛ کیوں کہ افعال اپنی ذات کے اعتبار سے حسن ہوتے ہیں اور نہ قبیح، جیسے میدان جنگ میں دشمن کو قتل کرنا یا کسی پڑوسی کو معمولی نقصان پہنچانے کی وجہ سے قتل کرنا، شراب پینا یا قتل عمد کی بنا پر قصاص میں قاتل کو قتل کرنا، یہ سارے افعال اپنی ذات کے اعتبار سے محض فعل ہیں، نہ وہ حسن ہیں اور نہ قبیح، خطاب شرعی کی بنا پر ہی کوئی فعل حسن ہوتا ہے یا قبیح، چنانچہ وہ مزید فرماتے ہیں کہ عقلی مصالح کا کوئی اعتبار نہیں:

> **فالعقلی لا موقع لهٗ هنا لان ذٰلک راجع الیٰ تحکیم العقول فی الاحکام الشرعیة و هو غیر صحیح فلا بد أن یکون نقلیاً۔** (۲)
>
> عقلی دلیل کے لئے یہاں کوئی موقع نہیں، اس لئے کہ اس کی بنا پر احکام شرعیہ میں عقول کو شارع بنانا لازم آتا ہے اور یہ درست نہیں ہے، اس لئے ضروری ہے کہ مصالح ومقاصد کی دلیل نقل (نصوص) سے ہو۔
>
> قاضی ابویعلی حنبلیؒ فرماتے ہیں:
>
> **وأن العقل لایعلم به فرض شئ ولا اباحته ولا تحلیل شئ ولا تحریمهٗ۔** (۳)
>
> اور یہ کہ عقل کے ذریعہ کسی چیز کا فرض ہونا یا اس کا مباح ہونا یا کسی چیز کا حلال ہونا یا اس کا حرام ہونا معلوم نہیں کیا جا سکتا ہے۔

اس لئے محض عقلی مصالح پر حکم شرعی کی بنیاد رکھی جائے تو خالص عقل کو شارع بنا دینے کے مترادف ہوگا۔

مقاصد ومصالح کبھی بھی خالص نہیں ہوتے، منفعت کے ساتھ مضرت کا پہلو بھی ہوتا ہے اور مضرت کے ساتھ منفعت کا پہلو بھی ہوتا ہے، اور اس بنا پر مصالح میں تزاحم وتصادم اور ٹکراؤ بھی ہوتا ہے، مثلاً شراب پینا حفاظت عقل کے خلاف ہے؛ لیکن اس سے قومی آمدنی میں اضافہ ہوتا ہے، جسے غریبوں کے معاشی مشکلات حل کرنے کے لئے

---

(۱) الموافقات للشاطبی: ۱/۲۷۔ (۲) الموافقات للشاطبیؒ: ۲/۷۹۔

(۳) الاحکام السلطانیۃ لقاضی ابی یعلی: ۱۹۔

خرچ کیا جاسکتا ہے، کسی کا مال غصب کرنا حفاظت مال کے خلاف ہے؛ لیکن یہی عمل غریبوں کی مدد کرنے کے ارادہ سے مفید معلوم ہوتا ہے، توہین رسالت کی سزا قتل حفاظت دین کا تقاضہ ہے؛ لیکن گستاخ رسالت کو سوکوڑے مارنا بھی حفاظت دین کے لئے کافی معلوم ہوتا ہے، غرض انسانی عقل کے ذریعہ سے جو مصالح ومقاصد معلوم کئے جاتے ہیں ان میں تزاحم اور ٹکراؤ ہوتا ہے؛ لہٰذا عقلی مصالح کے ذریعہ شریعت کے مقاصد کا ادراک نہیں کیا جاسکتا اور نہ ان سے شرعی مقاصد حاصل کئے جاسکتے ہیں۔

امام شاطبیؒ کا نظریہ مقاصد

امام شاطبیؒ آٹھویں صدی ہجری کے مشہور فقیہ گزرے ہیں، انھوں نے پہلی مرتبہ مقاصد ومصالح کے موضوع پر کافی شرح وبسط کے ساتھ لکھا ہے، ان سے قبل امام الحرمین امام جوینیؒ کے یہاں مقاصد شریعت کے کچھ مباحث ملتے ہیں، امام جوینیؒ کے شاگرد امام غزالیؒ نے بھی قدرے تفصیل سے مقاصد ومصالح کے موضوع پر لکھا ہے؛ لیکن امام شاطبیؒ نے جس شرح وبسط کے ساتھ اس موضوع پر لکھا ہے ان سے قبل ایسے تفصیلی مباحث نہیں ملتے؛ چنانچہ اس موضوع پر ان کی کتاب الموافقات کو بڑی شہرت حاصل ہوئی ہے۔

عصر حاضر کے بعض اہل علم پر مغربی افکار نے جادوئی اثر کیا ہے، جس کے نتیجہ میں انھوں نے تجدد پسندانہ افکار اختیار کر لئے اور ان تجدد پسندانہ افکار کو شرعی جواز سے آراستہ کرنے کے لئے انھوں نے اکابر فقہاء کے فقہی ذخیرہ کا مطالعہ کیا اور ان کی فقہی عبارتوں سے ایسے معانی اخذ کرنے کی کوشش کی، جن سے ان اکابر اسلام کی فقہی آراء کا دُور تک بھی واسطہ نہیں ہے، اس لئے یہ بات نہایت ضروری ہے کہ مقاصد شریعت کے موضوع پر ان اکابر اُمت کی فقہی آراء کا خلاصہ پیش کر دیا جائے؛ تاکہ یہ بات واضح ہوجائے کہ اکابر اُمت کا عصر حاضر کے تجدد پسندانہ افکار سے کوئی تعلق نہیں ہے۔

عصر حاضر کے تجدد پسندوں کے یہاں یہ قاعدہ معروف ہے کہ: ''**حیث وجدت المصلحة فثم شرع الله**''یعنی جہاں مصلحت پائی جائے گی شریعت وہیں ہوگی، گویا کسی بھی شرط اور قید کے بغیر عقلی مصلحت کی بنیاد پر حکم شرعی معلوم کیا جاسکتا ہے، حتیٰ کہ وہ نصوص پر مقاصد کو ترجیح دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اصل مقصود معانی ہیں نہ کہ الفاظ، امام شاطبیؒ نے بڑی وضاحت سے یہ بات فرمائی ہے کہ مقاصد سے مراد آزاد عقلی مصلحت نہیں ہے، وہ فرماتے ہیں :

> أن وضع الشريعة اذا سلّم أنها لمصالح العباد فهى عائدة عليهم بحسب أمر الشارع وعلى الحد الذى حدهٗ ، لا على

مقتضی اھوائھم وشھواتھم ولذا کانت التکالیف الشریعة ثقیلة علیٰ النفوس ۔ (۱)

جب یہ تسلیم کرلیا جائے کہ شریعت کی وضع بندوں کے مصالح کے لئے ہیں تو یہ مصالح ان کے حق میں شارع کے امر کے مطابق ہوں گے اور یہ اس حد تک محدود ہوں گے جسے شارع نے مقرر کیا ہے، نہ کہ بندوں کے ہوائے نفس اور ان کی خواہشات کے مطابق، اور اسی بنا پر شرعی احکام نفوس پر بھاری ہوتے ہیں۔

وہ مزید فرماتے ہیں :

ان الشریعة جاءت لتخرج المکلفین عن دواعی اھوائھم حتی یکونوا عباد اللّٰہ و ھذا المعنی اذا ثبت لا یجتمع مع فرض ان یکون وضع الشریعة علی وفق اھواء النفوس وطلب منافعھا العاجلة کیف کانت ۔ (۲)

بے شک شریعت اس لئے آئی ہے ؛ تا کہ وہ مکلف بندوں کو ان کی خواہشات کو اُبھارنے والے اُمور سے نکالے ؛ تا کہ وہ اللہ کے بندے بن جائیں اور جب یہ مفہوم ثابت ہوگیا تو یہ اس مفروضہ کے ساتھ جمع نہیں ہوسکتا کہ شریعت کی وضع لوگوں کی خواہشات کے موافق ہوں اور لوگوں کے دنیاوی منافع کی طلب کے مطابق ہوں، چاہے جس طرح بھی ممکن ہو۔

اور وہ مصالح جو ظاہری نصوص کے خلاف تو نہ ہوں ؛ لیکن وہ نصوص کے استقراء سے بھی ماخوذ نہ ہوں ؛ بلکہ وہ محض عقلی مصالح ہوں تو ایسے مصالح بھی امام شاطبیؒ کے یہاں معتبر نہیں، وہ فرماتے ہیں :

اذا تعارض النقل والعقل علی المسائل الشرعیة فعلیٰ شرط ان یتقدم النقل فیکون متبوعا ویتأخر العقل فیکون تابعا فلا یسرح العقل فی مجال النظر الا بقدر ما یسرحہٗ النقل ۔ (۳)

جب شرعی مسائل میں عقل اور نقل (نصوص) متعارض ہوں تو نقل کو مقدم رکھنے کی شرط پر یہ متبوع ہوگا اور عقل کو مؤخر رکھنے کی شرط پر یہ تابع ہوگا ؛ لہٰذا غور وفکر کے معاملہ میں عقل کو آزاد نہیں چھوڑا جاسکتا ہے ؛ مگر اسی قدر جتنی نقل اجازت دے۔

---

(۱) الموافقات للشاطبی: ۲/ ۲۹۴۔　(۲) الموافقات: ۲/ ۶۳۔　(۳) الموافقات: ۱/ ۵۲۱۔

امام شاطبیؒ عقلی مصالح کو مستقل دلیل کے طور پر قبول نہیں کرتے، چاہے ان سے نصوص کی مخالفت لازم نہ آتی ہو، وہ فرماتے ہیں :

الادلة العقلية اذا استعملت فی هذا العلم فأنما تستعمل مركبة علی الادلة السمعية او معينة فی طريقها او محققة لمناطها او ما اشبه ذٰلک ، لا مستقلة بالدلالة ، لان النظر فيها نظر فی امر شرعی والعقل ليس بشارع ۔ (۱)

اس علم میں جب عقلی دلائل استعمال کئے جائیں تو انھیں سمعی دلائل کو ملا کر استعمال کئے جائیں گے، یا سمعی دلائل کے مددگار کے طور پر یا اس کے مناط کو ثابت کرنے کے لئے یا اس کے مشابہ، نہ کہ مستقل دلیل کے طور پر، اس لئے کہ اس علم کے بارے میں غور کرنا شرعی اُمر میں غور کرنا ہے؛ جب کہ عقل شارع نہیں ہے۔

امام شاطبیؒ نے مقاصد کی دو قسمیں بیان کی ہیں :

(۱) شارع کے مقاصد۔

(۲) مکلف کے مقاصد۔

شارع کے مقاصد کی انھوں نے چار قسمیں بیان کی ہیں :

اول : شریعت سے شارع کا قصد۔

دوم : تفہیم شریعت سے شارع کا قصد۔

سوم : شریعت کے تقاضوں پر عمل کرنے میں شارع کا قصد۔

چہارم : احکام شریعت کے تحت داخل ہونے میں شارع کا قصد۔

قصد شارع

پہلی قسم شریعت سے شارع کا قصد، اس کا مطلب یہ ہے کہ کن مقاصد کے تحت شارع نے شرعی احکام دیئے ہیں؟ امام شاطبیؒ فرماتے ہیں کہ دنیا وآخرت میں فلاح کے لئے شارع نے شرعی احکام دیئے ہیں، انسانوں کے لئے جو خیر وفلاح رکھی گئی ہیں شریعت چاہتی ہے کہ وہ پورے ہوں، شرعی احکام کے استقرائی مطالعہ سے تین قسم کے مقاصد معلوم ہوتے ہیں، اول کچھ مقاصد اصلی ہیں جو ضروریات کہلاتے ہیں اور یہ پانچ ہیں دین کی حفاظت، جان

(۱) الموافقات:۱/۲۷۔

کی حفاظت، عقل کی حفاظت، نسل کی حفاظت اور مال کی حفاظت، دوسرے وہ مقاصد ہیں جو حاجیات کہلاتے ہیں اور تیسرے وہ مقاصد ہیں جو تحسینیات کہلاتے ہیں، تعارض کے وقت پہلے ضروری مقاصد پھر حاجیات اور پھر تحسینیات کو ترجیح دی جائے گی۔

دوسری قسم تفہیم شریعت میں شارع کا قصد، اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ شریعت عربی زبان میں ہے؛ لہٰذا اس کو سمجھنے کے لئے عربی زبان کا علم ضروری ہے، اس کے بغیر شریعت اور شریعت کے مقاصد نہیں سمجھے جا سکتے، دوسرے یہ کہ یہ شریعت اُمی ہے یعنی شریعت کے اولین مخاطب اُمی لوگ تھے، ان کی سادہ فطرت کے مطابق شریعت نازل ہورہی تھی، اس لئے اس میں انسانی مصالح کی رعایت پورے طور پر پائی جاتی ہے؛ لہٰذا شریعت کے مقاصد کو عربی زبان کی روشنی میں اس کے معروف اسالیب کے تناظر میں سمجھنے کی ضرورت ہے، عربوں کے ان اسالیب کو ملحوظ رکھا جائے، جس کے مطابق قرآن نازل ہوا ہے، بعض لوگ قرآن سے وہ مفہوم نکالنے کی کوشش کرتے ہیں جو ان کی عقل کہتی ہے، وہ مفاہیم نہیں لیتے جو قرآن کے عربی اُسلوب سے بذات خود مفہوم ہوتا ہے، اس سے شارع کا مقصود فوت ہوجاتا ہے۔

تیسری قسم شریعت کے تقاضوں پر عمل کرنے میں شارع کا قصد، یعنی شارع نے مکلف کو کس حد تک احکام شرع کا مکلف بنایا ہے، اس میں دو مباحث ہیں، ایک یہ کہ جو کام انسان کی طاقت سے باہر ہے، شرع نے اس کا مکلف نہیں بنایا ہے، اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: لَا یُکَلِّفُ اللّٰہُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَھَا، (۱) ''اللہ تعالیٰ کسی نفس کو اس کی استطاعت ہی کے بقدر مکلف بناتے ہیں'' دوسری بات یہ ہے کہ شرع نے ایسے کاموں کا حکم دیا ہے جن میں کسی قدر مشقت ہے، یہاں یہ بحث ہے کہ کن احکام میں کس قدر مشقت پائی جاتی ہے، کہاں مشقت رخصت کا باعث بنتی ہے اور کہاں نہیں، احکام سے شارع کا مقصود یہ نہیں ہے کہ انسان کو مشقت لاحق ہو۔

چوتھی قسم احکام شرع کے تحت انسان کے داخل ہونے میں شارع کا مقصود، یعنی شارع کا مقصود انسان کو اپنے نفس کی خواہش سے نکالنا ہے؛ تاکہ وہ اختیاری طور پر اللہ تعالیٰ کا فرمانبردار بن جائے، یہ شریعت کلی اور عمومی ہے تمام انسان اس کا مخاطب ہے اور تمام احوال کے لئے، امام شاطبیؒ نے فرمایا کہ کچھ مقاصد اصلی ہوتے ہیں اور کچھ ضمنی ہوتے ہیں، اصلی مقاصد ضروریات ہیں اور ضمنی مقاصد سے مراد وہ مقاصد ہیں جن میں انسان کے نفع کا دخل پایا جاتا ہے، مثلاً جب انسان اپنی جان اپنی نسل کی حفاظت کے لئے عمل کرتا ہے تو اس عمل کے ساتھ ساتھ انسان کو لذت اور نفع بھی حاصل ہوتا ہے۔

---

(۱) البقرۃ:۲۸۶۔

قصد مکلف

اس ضمن میں امام شاطبیؒ نے فرمایا کہ تمام اعمال کا دارومدار نیتوں پر ہے، مکلف سے شارع کو مقصود یہ ہے کہ وہ اپنے عمل سے وہی قصد کرے جو شارع کو مطلوب ہے، اگر کوئی انسان کوئی شرعی حکم انجام دیتا ہے؛ لیکن اس کا ارادہ شریعت کے قصد کے خلاف ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ شریعت کے خلاف جا رہا ہے۔

مصالح مرسلہ — امام شاطبیؒ کا نقطۂ نظر

امام شاطبیؒ اپنی کتاب ''الاعتصام'' میں مصالح مرسلہ کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں :

ان حاصل المصالح المرسلة يرجع الى حفظ امر ضروري ورفع حرج لازم في الدين وايضا مرجعها الى حفظ الضروري من باب، (ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب) فهي اذن من الوسائل لا من المقاصد و رجوعها الى رفع الحرج راجع الى التخفيف لا التشديد ـ (۱)

امام شاطبیؒ کا قول ''من الوسائل ، لا من المقاصد'' ظاہر کرتا ہے کہ مصالح مرسلہ سے مراد وہ وسائل ہیں، جن سے شریعت کے مقاصد پورے ہوتے ہیں، اور ان مصالح پر کوئی شرعی دلیل خاص نہیں پائی جاتی، اسی لئے اسے مرسلہ کہا جاتا ہے؛ البتہ ان وسائل سے شریعت کے جو مقاصد پورے ہوتے ہیں وہ دلیل شرعی سے ثابت ہیں اور وہ فرض ہیں اور اسی لئے انھوں نے مصالح کو اس قاعدہ شرعیہ (ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب) کے قبیل سے قرار دیا ہے، اس میں رد ہے ان لوگوں پر جو مصالح کو تشریع کے لئے دلیل قرار دیتے ہیں؛ کیوں کہ مصالح ومقاصد افعال کے نتائج ہیں اور افعال احکامِ شرع سے ثابت ہوتے ہیں؛ لیکن افعال کے وسائل مصالح مرسلہ کے طور پر اختیار کئے جاتے ہیں، مثلاً قرآن کی حفاظت فرض ہے، اور اس کے لئے جو اُسلوب لازم ہے، اسے اختیار کرنا ضروری ہے، چاہے اس اُسلوب کے لئے دلیل خاص نہ ہو، اس لازمی اُسلوب کے لئے دلیل خاص کا نہ ہونا اسے ''مرسلہ'' بنا دیتا ہے، اگر حفاظت قرآن کے لئے ایک ہی اُسلوب پایا جاتا ہو تو وہی ایک اُسلوب فرض ہوگا، اور اگر حفاظت قرآن کے کئی اُسلوب پائے جاتے ہوں تو ان میں سے کوئی بھی اُسلوب اختیار کرنے کی گنجائش ہے، مصالح مرسلہ کے بارے میں اپنی رائے کی وضاحت کرتے ہوئے مزید فرماتے ہیں :

---

(۱)　الاعتصام للشاطبی: ۲/ ۷۸۔

كما لو فرضنا حصول مصلحة الامامة الكبرىٰ بغير امام على تقدير عدم النص بها لصح ذٰلک وكذٰلک سائر المصالح الضرورية ۔ (۱)

جیسا کہ اگر ہم فرض کرلیں کہ امام کے وجود پر کوئی نص نہیں پائی جاتی ہے اور امام کے بغیر ہی امامت کبریٰ کی مصلحت حاصل ہوسکتی ہے تو یہ بات درست ہوگی اور اسی طرح تمام ضروری مصالح ہیں۔

مطلب یہ ہے کہ امام شاطبیؒ کی رائے کے مطابق خلیفہ کے وجود کی فرضیت پر نص دلالت کرتی ہے اور یہ قاعدہ (ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب) بھی اس پر دلالت کرتا ہے؛ کیوں کہ اسلام کا نفاذ فرض ہے اور یہ فرض خلیفہ کے بغیر ادا نہیں ہوسکتا؛ لہٰذا خلیفہ کا وجود بھی فرض ہوگا، امام شاطبیؒ یہ فرماتے ہیں کہ اگر فرض کرلیں کہ خلیفہ کے وجود پر نص دلالت نہیں کرتی اور خلیفہ کے بغیر امامت کبریٰ یعنی نفاذِ اسلام کی مصلحت کسی دوسرے ذریعہ سے بھی پوری ہوسکتی ہے تو اس صورت میں نفاذِ اسلام فرض ہوگا اور خلیفہ کا وجود یا وہ دوسرا اُسلوب مصلحت مرسلہ کے طور پر لازم ہوگا؛ لیکن چوں کہ خلیفہ کے وجود پر نص دلالت کرتی ہے؛ لہٰذا نفاذِ اسلام کے ساتھ ساتھ متعین طور پر خلیفہ کا وجود بھی فرض ہوگا، اس سے واضح طور پر معلوم ہوتا ہے کہ امام شاطبیؒ کے یہاں مصالح وہ اُمور نہیں ہیں، جن کی طرف ہماری عقل رہنمائی کرتی ہے؛ بلکہ مصالح وہ وسائل اور اسالیب ہیں جن کے ذریعہ شرعی فرائض کی ادائیگی ہوتی ہے، یہی وجہ ہے کہ انھوں نے مصالح کی جو مثالیں دی ہیں، وہ تمام وسائل یا اسالیب کے قبیل سے ہیں، مثلاً ٹیکس عائد کرنا، بعض جرائم پر مالی جرمانہ کی سزا، حفاظتِ دین کے لئے قرآن کو ایک مصحف میں جمع کرنا، دیوان مرتب کرنا وغیرہ، جن کے ذریعہ سے بہتر طور پر شرعی حکم پر عمل ہوتا ہے، ایسا نہیں ہے کہ محض عقلی مصالح کی بنیاد پر کوئی امر حکم شرعی قرار پاتا ہے، چاہے ان مصالح کی بنا پر کسی نص کی خلاف ورزی لازم نہ آتی ہو۔

خلاصہ بحث

امام شاطبیؒ کا نظریہ مقاصد یہ ہے کہ شریعت کے احکام کے مقاصد ہوتے ہیں، اور مقاصد ہی شرعی احکام کے لئے علتیں ہیں؛ لیکن یہ مقاصد شرعی احکام کے استقراء سے معلوم ہوتے ہیں، شریعت سے ہی مقاصد کا تعین ہوتا ہے، شریعت کے اوامر ونواہی سے ہی جلب منفعت اور دفع مضرت کا تعین ہوتا ہے؛ لہٰذا جہاں حکم شرعی ہے، وہیں مصلحت ہے، نہ کہ جہاں مصلحت ہے وہاں شریعت ہوگی، عقل شارع نہیں ہے، اسے مستقل دلیل کے طور پر نہیں لیا جاسکتا ہے، اسی طرح عقلی استدلال نقل کے تابع ہے، کوئی مصلحت نصوص کو معطل نہیں کرتی۔

(۱) الاعتصام للشاطبیؒ: ۸۷۔

امام شاطبیؒ نے فرمایا کہ شرعی احکام کے استقراء سے مقاصد شریعت معلوم کیا جاتا ہے، انھوں نے فرمایا کہ شریعت کے پانچ اصلی مقاصد ہیں دین کی حفاظت مال کی حفاظت، عقل کی حفاظت، نسل کی حفاظت اور مال کی حفاظت، انھوں نے مقاصد شریعت کے تین مدارج بیان فرمائے، ضروریات، حاجیات اور تحسینیات، حاجیات سے ضروریات کی تکمیل ہوتی ہے، اسی طرح تحسینیات سے حاجیات کی تکمیل ہوتی ہے، سب سے پہلے ضروریات کو ترجیح حاصل ہوگی پھر حاجیات کو اور پھر تحسینیات کو، پھر یہ کہ ان کے یہاں مقاصد شریعت اضافی ہیں یعنی اوقات، حالات اور اشخاص کے لحاظ سے منفعت اور مضرت میں تبدیلی ہوتی رہتی ہے، ایک شخص کے حق میں ایک چیز مصلحت ہوگی تو ممکن ہے کسی دوسرے کے حق میں وہ مصلحت نہ ہو، اسی طرح ایک حالت میں ایک شئے مصلحت ہوگی تو ہوسکتا ہے دوسری حالت میں وہ مصلحت نہ ہو۔

دیگر اکابر اُمت کا نقطۂ نظر

امام غزالیؒ کی رائے مصالح ومقاصد کے بارے میں پچھلے صفحات میں قدرے تفصیل کے ساتھ گزر چکی ہے کہ وہ ایسی مصلحت کو کلیۃ رد کرتے ہیں جس سے مقصودِ شرع کی محافظت نہ ہوتی ہو اور جس کے لئے شرع سے کوئی دلیل نہ پائی جاتی ہو اور اسی بنا پر انھوں نے فرمایا کہ: من استصلح فقد شرّع، (۱) ''جس نے مصلحت کو مصدرِ شرعی بنایا اس نے گویا شریعت بنائی'' وہ ایسی مصلحت کو معتبر مانتے ہیں جن سے مقصودِ شرع کی محافظت ہوتی ہو اور جس کے لئے شرع سے دلیل عام یا کلی دلیل پائی جاتی ہو۔

امام عزالدین بن عبدالسلامؒ بھی ایسے مصالح کو مصدرِ شرعی کے طور پر رد کرتے ہیں، جن کے لئے شرع سے کوئی دلیل نہ پائی جاتی ہو، ان کے نزدیک مصلحت وہ ہے جس کا شرع تقاضہ کرتی ہو اور مفسدہ وہ ہے جس سے شرع روکتی ہو، اسی بنا پر انھوں نے مصالح مرسلہ کو رد کیا ہے، وہ فرماتے ہیں :

معظم مصالح الدنیا و مفاسدھا معروف بالعقل ۔ (۲)

دنیا کے بیشتر مصالح ومفاسد عقل کے ذریعہ معلوم کئے جاتے ہیں۔

وہ آگے فرماتے ہیں :

ولا نسبة بمصالح الدنیا ومفاسدھا الیٰ مصالح الأخرة ومفاسدھا۔ (۳)

اور آخرت کے مصالح ومفاسد سے دنیا کے مصالح ومفاسد کی کوئی نسبت نہیں۔

(۱) المستصفیٰ: ۲/ ۵۰۶۔ (۲) قواعد الاحکام لمصالح الانام: ۱/ ۷۔ (۳) حوالۂ سابق: ۱/ ۱۲۔

وہ مزید فرماتے ہیں :

اما مصالح الأخرة واسبابها ومفاسدها واسبابها فلا تعرف الا بالشرع ۔ (۱)

اور جہاں تک دنیا وآخرت کے مصالح اوران کے اسباب اوران کے مفاسد کی بات ہے،تو یہ محض شرع سے معلوم ہوتے ہیں۔

اس سے وضاحت ہو جاتی ہے کہ وہ ایسی مصلحت کو مصدرِ شرعی کے طور پر قبول نہیں کرتے ،جس کی دلیل شرع سے نہ ہو۔

امام شہاب الدین قرافیؒ کا نقطۂ نظر بھی مصالح ومقاصد کے بارے میں امام شاطبیؒ کی رائے سے مختلف نہیں ہے، امام قرافیؒ نے مصالح مرسلہ کو تشریع کے مصدر کے طور پر رد کیا ہے، جنھوں نے مصالح مرسلہ کو رد کیا ہے تو اس سے ان کی مراد ایسی مصلحت ہے جس کے لئے مطلقاً کوئی دلیل شرعی نہ پائی جاتی ہو، نہ دلیل خاص اور نہ دلیل عام، یعنی نہ جزئی دلیل پائی جاتی ہو اور نہ کلی دلیل، اور اکابر اُمت میں سے جنھوں نے مصالح مرسلہ کو قبول کیا ہے، ان کی مراد ایسی مصلحت ہے جن کی دلیل خاص نہ پائی جاتی ہو؛ لیکن دلیل عام ضرور پائی جاتی ہو، یہی وجہ ہے کہ امام قرافیؒ فرماتے ہیں: ''مصالح مرسلہ جس کے ہم قائل ہیں، اس سے لوگوں میں ناواقفیت پائی جاتی ہے، تحقیقی بات یہ ہے کہ یہ تمام مذاہبِ فقہ میں پائی جاتی ہے'' (۲) انھوں نے مصالح مرسلہ کی مثال میں صحابہ کے اعمال پیش کئے ہیں جیسے قرآن کو ایک مصحف میں جمع کرنا وغیرہ جس کے لئے دلیل خاص تو نہیں پائی جاتی؛ لیکن دلیل عام ضرور پائی جاتی ہے۔

معاصر علماء کی رائے

ہمارے زمانہ کے متعدد علماء کی یہ رائے ہے کہ مصلحت مرسلہ کا لفظ ہمارے علماء اُصول کبھی ان وسائل اور اسالیب کے لئے استعمال کرتے ہیں، جن کے ذریعہ شرعی احکام نافذ کئے جاتے ہیں، سعودی عرب کے علماء کی بڑی تعداد نے شاہ فہد مرحوم کو مذکرۃ النصیحۃ کے نام سے ایک یادداشت پیش کی تھی، جس کو مجلۃ الوعی نے ۱۹۹۳ء میں اپنے شمارہ: ۶۹-۷۱ میں شائع کیا تھا، مجلۃ الوعی نے لکھا ہے :

... المواد أو الاحكام الاجرائية ، و هذه هي المواد التي تنص على احكام تتعلق بوسائل مادية واساليب تنفذ بها الأحكام التشريعية ، و هو ما اطلق عليه علماء اصول الشريعة أحيانا اسم المصلحة المرسلة ۔ (۳)

(۱) حوالہ سابق: ۱/ ۱۳۔ (۲) شرح تنقیح الفصول: ۳۹۴۔ (۳) المجلۃ الوعی، العدد: ۶۹، ص: ۲۳۔

......مواد یا تنفیذی احکام، یہ وہ مواد ہیں جو ایسے احکام پر دلالت کرتے ہیں جو مادی وسائل اور اسالیب سے متعلق ہوتے ہیں، جن کے ذریعہ تشریعی احکام نافذ کئے جاتے ہیں اور یہ وہ احکام ہیں، جن کے لئے کبھی اُصول شرع کے ماہرین مصلحۃ مرسلہ کا لفظ استعمال کرتے ہیں۔

علماء نے مصلحۃ مرسلہ کی مثال بھی بیان کی کہ کن اموال پر زکوۃ واجب ہے؟ کن لوگوں پر زکوۃ واجب ہے؟ زکوۃ کے مستحقین کون لوگ ہیں؟ یہ سب تشریعی احکام ہیں؛ البتہ وہ وسائل جو ان تشریعی احکام کو نافذ کرنے کے لئے استعمال کئے جاتے ہیں جیسے نقل وحمل کے وسائل، تحریری ریکارڈ وغیرہ، یہ سب تنفیذی احکام شمار کئے جاتے ہیں، اسی طرح ایک دوسری مثال یہ ہے کہ منافع عامہ میں عام لوگوں کی شرکت، راستوں پر عام لوگوں کے لئے چلنے کی اجازت تشریعی احکام ہیں؛ البتہ ان احکام کو نافذ کرنے کے لئے وسائل مثلاً پلیٹ فارم، راستہ سے گرنے کے لئے نشانات، تختیاں وغیرہ کے ذریعہ تنظیم وترتیب، اجرائی اور تنفیذی احکام شمار کئے جاتے ہیں۔

اس مذکرۃ النصیحۃ سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ مصالح مرسلہ کو تشریعی مصدر نہیں مانتے، ان کی رائے کے مطابق مصلحت مرسلہ تو شرعی احکام کو نافذ کرنے کے وسائل ہیں، نہ کہ مصدرِ شرعی؛ چنانچہ مذکرۃ النصیحۃ میں لکھا ہے :

الاحکام التشریعیة یجب استنباطها من ادلة الشرع و یحرم أخذها من غیره۔ (۱)

احکام شرعیہ کا استنباط شرعی دلائل سے کرنا ضروری ہے اور ان کے علاوہ کسی دوسرے اُمور سے احکام اخذ کرنا حرام ہے۔

• • •

(۱) المجلۃ الوعی، العدد:۶۹،ص:۲۳۔

امام ابوالحسن کرخی کا اُصول اور غلط فہمیوں کا جواب

مولانا عبید اختر رحمانی •

امام ابوالحسن الکرخی (متوفی: ۳۴۰) فقہ حنفی کے معتبر ائمہ میں سے اور امام طحاوی کے ہم عصر ہیں، امام کرخی کے شاگردوں میں بڑے باکمال اور نامور فقہاء ہوئے ہیں، جن میں سے ایک امام جصاص رازیؒ بھی ہیں، اسی کے ساتھ ساتھ آپ نہایت زاہد و عابد بھی تھے، کئی مرتبہ ان کے علمی مرتبہ و مقام کی وجہ سے عہدہ قضا پیش کیا گیا؛ لیکن انھوں نے باوجود تنگدستی و احتیاج کے عہدہ قضا کے قبول کرنے سے انکار کردیا، صرف اسی پر بس نہیں؛ بلکہ ان کے شاگردوں میں سے جو بھی قضاء کا عہدہ قبول کرتا، اس سے تعلقات منقطع کر لیتے تھے، (۱) آخر عمر میں جب فالج کا حملہ ہوا اور ان کے شاگردوں نے ان کی تنگدستی، علاج کی گرانی کو دیکھ کر سیف الدولہ ابن حمدان کو خط لکھ کر ان کے حال کے تعلق سے واقف کرایا، سیف الدولہ نے ان کے لئے دس ہزار درہم بھیجا، شاگردوں کی اس کارروائی کا ان کو کسی طرح علم ہوگیا، انھوں نے بارگاہِ الٰہی میں دُعا کیا کہ اے اللہ اس رقم کے مجھ تک پہنچنے سے پہلے تو مجھ کو اپنے پاس بلالے، ایسا ہی ہوا، سیف الدولہ کی رقم پہنچنے سے پہلے ان کا انتقال ہوگیا۔ (۲)

قواعد فقہ میں انھوں نے مختصر طور پر ایک کتاب لکھی ہے، جس میں فقہ کے چند بنیادی قاعدے بیان کئے گئے ہیں، اس میں انھوں نے ایک دو باتیں ایسی ذکر کی ہیں، جن سے بظاہر ایسا لگتا ہے کہ قرآن وحدیث پر ائمہ کے اقوال کو ترجیح دی جارہی ہے؛ لیکن درحقیقت ایسا نہیں ہے اور جو مطلب ہے، وہ پوری طرح قابل قبول اور عقل وفہم میں آنے والا اور قرآن وحدیث کے معارض نہیں؛ بلکہ موافق ہے، امام ابوالحسن الکرخی لکھتے ہیں :

ان كل آيته تخالف قول اصحابنا فانها تحمل على النسخ او على الترجيح والاولى ان تحمل على التاويل من جهة التوفيق ۔ (۳)

• نگران شعبۂ تحقیق : المعہد العالی الاسلامی حیدرآباد۔

(۱) اخبار ابی حنیفۃ واصحابہ: ۱۶۷۔ (۲) حوالۂ سابق۔

(۳) اُصول البزدوی ویلیہ اُصول الکرخی: ۳۷۴۔

ہر وہ آیت جو ہمارے اصحاب کے قول کے خلاف ہوگی تو اس کو نسخ پر محمول کیا جائے گا یا ترجیح پر محمول کیا جائے گا اور بہتر یہ ہے کہ ان دونوں میں تاویل کر کے تطبیق کی صورت پیدا کی جائے۔

ان کل خبر یجی بخلاف قول اصحابنا فانه یحمل علی النسخ اوعلی انه معارض بمثله ثم صار الیٰ دلیل آخر او ترجیح فیه بما یحتج به اصحابنا من وجوه الترجیح او یحمل علی التوفیق ، وانما یفعل ذٰلک علیٰ حسب قیام الدلیل فان قامت دلالة النسخ یحمل علیه وان قامت الدلالة علیٰ غیره صرنا الیه ۔ (۱)

ہر وہ خبر جو ہمارے اصحاب کے قول کے خلاف ہوگی تو وہ نسخ پر محمول کی جائے گی ، یا وہ اسی کے مثل دوسری حدیث کے معارض ہوگی تو پھر کسی دوسرے دلیل سے کام لیا جائے گا ، یا جس حدیث سے ہمارے اصحاب نے استدلال کیا ہے اس میں وجوہ ترجیح میں سے کوئی ایک ترجیح کی وجہ ہوگی ، یا پھر دونوں حدیث میں تطبیق وتوفیق کا راستہ اختیار کیا جائے گا اور یہ دلیل کے لحاظ سے ہوگا ، اگر دلیل معارض حدیث کے نسخ کی ہے تو نسخ پر محمول کیا جائے گا یا اس کے علاوہ کسی دوسری صورت پر دلیل ملتی ہے تو وہی بات اختیار کی جائے گی۔

یہی وہ عبارت ہے جس کی حقیقت سمجھے بغیر لوگ اعتراض کرتے ہیں اور اس میں پیش پیش وہ لوگ ہوتے ہیں جن کا علم اُردو کی کتابوں اور چند عربی کتابوں کے اُردو ترجمہ کی حد تک محدود ہے ، وہ یہی سمجھتے ہیں کہ جو کچھ میں نے سمجھا ہے وہی حرف آخر ہے اور اس کے علاوہ کوئی دوسرا نقطۂ نظر قابل قبول ہی نہیں ہے۔

امام کرخی کے قول کا مطلب کیا ہے اس کا جواب کئی اعتبار سے دیا جا سکتا ہے

(۱) کسی بھی قول کا بہتر مطلب قائل یا قائل کے شاگردوں کی زبانی سمجھنا بہتر ہوتا ہے ؛ کیوں کہ وہ قائل کے مراد اور منشاء سے دوسروں کی بہ نسبت زیادہ واقف ہوتے ہیں ، وہ جانتے ہیں کہ جو بات کہی گئی ہے یا لکھی گئی ہے ، اس میں کیا مطلق اور کیا مقید ہے ؟ کونسی بات ہے جو بظاہر تو مطلق ہے ؛ لیکن وہ درحقیقت وہ مقید ہے ، اور اسی

(۱) اُصول البزدوی ویلیہ اُصول الکرخی : ۳۷۴۔

وجہ سے محدث الہند شاہ ولی اللہ دہلویؒ نے ائمہ اربعہ کی ہی اتباع اور پیروی کو واجب کہا ہے اور دیگر مجتہدین کی پیروی سے منع کیا ہے۔(۱)

امام کرخی کے شاگردوں کے شاگرد ابوحفص عمر بن محمد النسفی ہیں، امام نسفی کا شمار فقہ حنفی کے معتبر فقہاء اور متبحر علماء میں ہوتا ہے، آپ کا انتقال ۵۳۷ھ میں ہوا، آپ نے اُصول کرخی کے متعدد قواعد کی تشریح اور توضیح کی ہے، پہلے اُصول کی تشریح میں امام نسفی لکھتے ہیں :

قال (النسفی) من مسائله ان من تحری عند الاشتباه واستدبر الکعبة جاز عندنا لان تاویل قوله تعالیٰ فولوا وجوهکم شطره اذا علمتم به ، والیٰ حیث وقع تحریکم عند الاشتباه ، او یحمل علی النسخ ، کقوله تعالیٰ و لرسوله و لذی القربیٰ فی الآیة ثبوت سهم ذوی القربیٰ فی الغنیمة و نحن نقول انتسخ ذٰلک باجماع الصحابه رضی الله عنه او علی الترجیح کقوله تعالیٰ والذین یتوفون منکم و یذرون ازواجا ظاهر یقتضی ان الحامل المتوفی عنها زوجها لا تنقضی عدتها بوضع الحمل قبل مضی اربعة اشهر وعشرة ایام لان الآیة عامة فی کل متوفی عنها زوجها حاملا او غیرها وقوله تعالیٰ اولات الاحمال اجلهن ان یضعن حملهن یقتضی انقضاء العدة بوضع الحمل قبل مضی الاشهر لانها عامة فی المتوفی عنها زوجها وغیرها لکنا رجحنا هذه الآیة بقول ابن عباس رضی الله عنهما انها نزلت بعد نزول تلک الآیة فنسختها وعلی رضی الله تعالیٰ عنه جمع بین الاجلین احتیاطا لاشتباه التاریخ ۔ (۲)

اس کے مسائل میں سے یہ ہے کہ جس پر قبلہ مشتبہ ہو جائے اور وہ غور وفکر کے بعد ایک سمت اختیار کرلے تو ہمارے نزدیک اس کی نماز جائز ہے (اگرچہ اس نے قبلہ کے علاوہ کی طرف رخ کر کے نماز پڑھی ہو) کیوں کہ ہمارے نزدیک اللہ تعالیٰ کے قول

(۱) دیکھئے: عقد الجید في أحکام الاجتهاد والتقلید: ۱۳، المؤلف الشاه ولي الله الدهلوي الناشر: المطبعة السلفية، القاهرة۔

(۲) اُصول البزدوی ویلیہ اُصول الکرخی: ۳۷۴۔

کی تاویل ''فولوا وجوھکم شطرہ'' کی یہ ہے کہ جب تم اس کے بارے میں واقف رہو، اور اشتباہ کی صورت میں غور وفکر کے بعد جو سمت اختیار کرو، یا وہ نسخ پر محمول ہوگا جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''ولرسولہ ولذی القربیٰ الخ'' آیت میں رشتہ داروں کے لئے بھی غنیمت کے مال میں حصہ کا ثبوت ہے اور ہم کہتے ہیں کہ یہ صحابہ کرام کے اجماع سے منسوخ ہے، ترجیح پر محمول کرنے کی صورت یہ ہے کہ آیت پاک ''والذین یتوفون منکم ویذرون ازواجا'' کا ظاہری تقاضا یہ ہے کہ حاملہ عورت کا شوہر مرجائے تو اس کی عدت وضع حمل سے نہیں ہوگی؛ بلکہ اس کو چار ماہ دس دن عدت کے گزارنے ہوں گے؛ کیوں کہ آیت ہر ایک عورت کے بارے میں عام ہے خواہ وہ حاملہ ہو یا غیر حاملہ ہو، اللہ تبارک وتعالیٰ کا دوسرا ارشاد ہے کہ حاملہ عورتوں کی عدت وضع حمل ہو اس کا تقاضا یہ ہے کہ حاملہ عورت کے وضع حمل کے بعد عدت ختم ہوجائے گی خواہ چار ماہ دس دن پورے نہ ہوئے ہوں، یہ آیت عام ہے، خواہ حاملہ عورت کا شوہر مرا ہو یا نہ مرا ہو؛ لیکن اس آیت کو ہم نے اس لئے ترجیح دی؛ کیوں کہ حضرت ابن عباسؓ کا قول موجود ہے کہ یہ آیت پہلی آیت: ''والذین یتوفون منکم'' کے بعد نازل ہوئی ہے، اس سے پہلی آیت منسوخ ہوگئی ہے اور حضرت علیؓ نے دونوں قول میں جمع کی صورت اختیار کی ہے احتیاط کی بناء پر۔

دوسرے اُصول کی تشریح میں امام نسفی لکھتے ہیں:

اس کی شرح یہ ہے کہ امام شافعی طلوع شمس سے پہلے فجر کی فرض نماز کی ادائیگی کے بعد فجر کی سنت پڑھنے کو جائز قرار دیتے ہیں ان کی دلیل حضرت عیسیٰ سے منقول وہ حدیث ہے کہ رسول پاک نے مجھ کو فجر کے بعد دو رکعت پڑھتے دیکھا انھوں نے پوچھا یہ تم کیا پڑھ رہے تھے، میں نے عرض کیا کہ فجر کی دو سنت رکعتیں جس کو میں نہیں پڑھ سکتا آپ ﷺ نے یہ سن کو سکوت اختیار کیا، میں کہتا ہوں کہ یہ نبی پاک ﷺ کے اس ارشاد سے منسوخ ہے کہ فجر کے بعد کوئی نماز نہ پڑھی جائے؛ تاوقتیکہ سورج طلوع ہوجائے اور عصر کے بعد کوئی نماز نہ پڑھی جائے تاوقتیکہ سورج غروب ہوجائے،

معارضہ کی صورت یہ ہے کہ حضرت انسؓ کی حدیث ہے کہ آپ فجر کی نماز میں قنوت پڑھتے رہے اور اسی معمول پر دنیا سے رخصت ہو جائے، یہ حدیث حضرت انس کے دوسری حدیث کے معارض ہے کہ آپ ﷺ نے ایک مہینہ فجر کی نماز میں قنوت پڑھا پھر اس کو چھوڑ دیا، یہ دونوں روایت ایک دوسرے کے معارض ہونے کی بناء پر ساقط ہو گئیں ہم نے اس کے بعد حضرت عبداللہ بن مسعود کی حدیث پر عمل کیا کہ آپ ﷺ نے دو مہینہ فجر کی نماز میں قنوت نازلہ پڑھی جس میں عرب کے قبیلوں کے لئے بددعا کی گئی پھر اس کو آپ ﷺ نے چھوڑ دیا اور تاویل کی صورت یہ ہے کہ نبی پاک ﷺ سے منقول ہے کہ آپ جب رکوع سے اپنا سر اُٹھاتے تو ''سمع اللہ لمن حمدہ، ربنا لک الحمد'' کہتے تھے، یہ دونوں ذکر کو جمع کرنے کی دلیل ہے، پھر آپ ﷺ سے یہ بھی منقول ہے کہ انھوں نے فرمایا کہ جب امام ''سمع اللہ لمن حمدہ'' کہے تو تم ''ربنا لک الحمد'' کہا کرو تقسیم شرکت کے منافی ہے، تو ان دونوں حدیث میں تطبیق اس تاویل کے ذریعہ دی جائے گی کہ دونوں ذکر ''سمع اللہ لمن حمدہ'' اور ''ربنا لک الحمد'' کہنے کی صورت منفرد کے لئے ہے اور تقسیم اس صورت میں ہے جب باجماعت نماز ہو رہی ہو، امام ابوحنیفہؒ سے منقول ہے کہ جمع نفل نماز پڑھنے والے کے لئے ہے اور افراد فرض نماز پڑھنے والے کے لئے ہے۔(۱)

امام کرخی کے قاعدے کی امام نسفی کی وضاحت کی روشنی میں اتنی بات واضح ہوگئی ہے کہ :

(۱) اس قول کا ظاہری مطلب مراد نہیں ہے کہ اگر کوئی قرآن کی آیت ہو یا کوئی حدیث ہو تو اس کے مقابل میں صرف امام ابوحنیفہؒ کا قول کافی ہوگا۔

(۲) یہ بھی واضح ہوگیا ہے کہ امام کرخی کا صحیح منشاء یہ ہے آئمہ احناف نے اگر قرآن پاک کی کسی آیت کو ترک کیا ہے یا کسی حدیث کو قابل عمل نہیں مانا ہے تو اس کی وجہ یہ نہیں ہے کہ انھوں نے قرآن اور حدیث پر اپنے امام کے قول کو ترجیح دیا ہے؛ بلکہ وہ یہ کہنا چاہ رہے ہیں کہ اگر ائمہ احناف کا کوئی قول قرآن کے یا حدیث کے خلاف نظر آرہا ہے، تو اس میں ہمیں ائمہ کرام سے یہ حسن ظن رکھنا چاہئے کہ ان کی نگاہ میں قرآن کی یہ آیت منسوخ یا تاویل کے قابل ہوگی اور اسی بنیاد پر انھوں نے اس آیت کو مسئلہ کی بنیاد نہیں بنایا ہوگا۔

---

(۱) اُصول البزدوی ویلیہ اُصول الکرخی: ۳۷۴۔

(۳) ائمہ احناف نے کسی مسئلہ میں جس پہلو کو اختیار کیا ہے اس کے لئے بھی ان کے پاس قرآن وحدیث کے دلائل موجود ہیں اور انھوں نے قرآن کی کسی آیت پر ترک عمل اسی وقت کیا ہے، جب ان کے سامنے قرآن کا ہی دوسرا حکم موجود تھا۔

میرے خیال سے اتنی بات ماننے میں کسی بھی معقول اور منصف مزاج شخص کو تامل نہ ہوگا۔

امام کرخی کی یہ بات کہ ائمہ احناف نے اگر آیت یا حدیث کو چھوڑا ہے تو اس لئے کہ یا تو وہ ان کی رائے میں منسوخ ہے، یا اس کے معارض کوئی دوسری حدیث ہے یا پھر وہ حدیث اپنے ظاہر پر محمول نہیں ہے، وہ اپنی جگہ بالکل درست ہے اور یہی بات ہر دور میں علماء اعلام نے ائمہ کرام کی جانب سے کہی ہیں، چاہے وہ ابن تیمیہ ہوں یا پھر حضرت شاہ ولی اللہ۔

امام ابن تیمیہ نے ایک کتاب لکھی ہے رفع الملام عن ائمۃ الاعلام، اس میں وہ ائمہ کرام کے کسی حدیث یا نص قرآنی کی مخالفت کی وجوہات بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

الأسباب التي دعت العلماء إلى مخالفة بعض النصوص ، وجميع الأعذار ثلاثة أصناف : أحدها : عدم اعتقاده أن النبي صلى الله عليه وسلم قاله ، والثاني : عدم اعتقاده إرادة تلك المسألة ذلك القول ، والثالث : اعتقاده أن ذلك الحكم منسوخ ، وهذه الأصناف الثلاثة تتفرع إلى أسباب متعددة ۔ (۱)

وہ اسباب جس کی وجہ سے علماء نے بعض نصوص کی مخالفت کی وہ تمام اعذار تین قسم کے ہیں، ایک تو یہ کہ ان کو یقین نہ ہو کہ رسول پاک ﷺ نے ایسا کہا ہوگا، دوسرے یہ کہ ان کا یقین نہ ہو کہ رسول پاک ﷺ نے اس قول سے وہی بات مراد لی ہوگی، تیسرے ان کا یقین کہ وہ حکم منسوخ ہے۔

اس کے بعد ابن تیمیہ نے ان تینوں اعذار کی شرح کی ہے اور شرح میں وہ لکھتے ہیں :

السبب التاسع : اعتقاده أن الحديث معارض بما يدل على ضعفه ، أو نسخه ، أو تأويله إن كان قابلا للتأويل بما يصلح أن يكون معارضا بالاتفاق مثل آية أو حديث آخر أو مثل إجماع ۔ (۲)

(۱) رفع الملام عن ائمۃ الاعلام: ۱۲۔ (۲) حوالہ سابق: ۳۰۔

اس پیراگراف کوغور سے پڑھئے اور دیکھئے کہ امام کرخی کے بیان میں اور امام ابن تیمیہ کے بیان میں کس درجہ مطابقت ہے، امام کرخی کی بات اور ابن تیمیہ کی بات میں بہت کم فرق ہے اور اگر کچھ فرق ہے تو صرف اُسلوب اور طرز اداء کا، امام کرخی کا اُسلوب بیان منفی ہے یعنی ہر وہ آیت یا حدیث جو ہمارے اصحاب کے قول کے مخالف ہو، جب کہ ابن تیمیہ کا بیان مثبت ہے، یعنی اگر کسی امام نے کسی حدیث پر عمل ترک کیا ہے تو اس کی وجہ اس کا منسوخ ہونا، کسی دوسرے حدیث کے معارض ہونا وغیرہ ہے، اُسلوب بیان کے فرق کے علاوہ گہرائی اور گیرائی سے دیکھیں اور پرکھیں تو دونوں میں کوئی فرق نہیں ملے گا۔

امام کرخی کے بیان کردہ قاعدہ کا ایک اور مطلب ہے، امام کرخی نے اپنے بیان میں ہمارے اصحاب کا ذکر کیا ہے، امام ابوحنیفہؒ کا نام خاص طور پر نہیں لیا، اس کا مطلب یہ ہے کہ ایسا ممکن نہیں ہے یا نادر الوقوع ہے کہ ائمہ احناف امام ابوحنیفہ، امام ابو یوسف، امام محمد، امام زفر اور اسی طرح ائمہ متقدمین میں سے اور کچھ لوگ تمام کے تمام کسی ایسے قول کے قائل ہوں جس پر قرآن وحدیث کی کوئی دلیل نہ ہو، عموماً ایسا ہوا ہے کہ ائمہ احناف کے درمیان مختلف مسائل میں اختلاف رہا ہے اور دلائل کی بنیاد پر ایک دوسرے سے اختلاف بھی کیا ہے، وقف کے مسئلہ میں صاحبین نے امام ابوحنیفہؒ سے اختلاف کیا ہے، قرات خلف الامام کے مسئلہ میں امام محمد امام مالک اور امام احمد بن حنبل کی رائے کے قائل ہیں کہ جہری نمازوں میں نہ پڑھی جائے اور سری نمازوں میں پڑھی جائے۔

اب اگر ایسے میں تمام ائمہ احناف نے کسی آیت پر عمل نہ کیا ہو یا کسی حدیث کو ترک کر دیا ہو تو اس کی وجہ وہی ہوسکتی ہے جو امام کرخی بیان کر چکے ہیں، میرا خیال ہے کہ اس میں کوئی قابل اعتراض بات نہیں ہے؛ بشرطیکہ انسان سنجیدگی سے سمجھنے کی کوشش کرے اور دل کو ائمہ احناف کی طرف سے عناد اور تعصب کے جذبات سے پاک کرلے۔

امام کرخی کے قاعدہ کے اس مطلب کے قریب قریب بات حضرت شاہ ولی اللہ نے بھی بیان کیا ہے؛ چنانچہ وہ فیوض الحرمین میں لکھتے ہیں :

> عرضنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان فی المذھب الحنفی طریقۃ انیقۃ ھی اوفق الطرق بالسنۃ المعروفۃ التی جمعت ونقحت فی زمان البخاری و اصحابہ ، وذٰلک ان یوخذ من اقوال الثلاثۃ قول اقبلھم بھا فی المسئلۃ ثم بعد ذٰلک یتبع اختیارات الفقھاء الحنفین الذی علماء الحدیث ۔ (۱)

(۱) فیوض الحرمین: ۶۴۔

حضور ﷺ نے مجھ کو بتایا کہ مذہب حنفی میں ایک ایسا بہترین طریقہ و پہلو ہے کہ جو تمام طرق میں سب سے زیادہ ان احادیث کے موافق ہے، جن کی تدوین وتنقیح امام بخاری اور ان کے اصحاب کے دور میں ہوئی، اور وہ طریقہ یہ ہے کہ علماء ثلاثہ (یعنی امام صاحب اور صاحبین) کے اقوال میں سے جس کا قول حدیث کے معنی سے زیادہ قریب ہوا سے اختیار کیا جائے، پھر اس کے بعد ان حنفی فقہاء کے اختیارات پر عمل کیا جائے جو محدث بھی تھے۔

ایک دوسری جگہ حضرت شاہ ولی اللہ اسی کتاب فیوض الحرمین: ۶۳ میں لکھتے ہیں :

پھر فقہ حنفی کے ساتھ احادیث کو تطبیق دینے کا ایک نمونہ وصورت مجھ پر منکشف کیا گیا اور بتایا گیا کہ علماء ثلاثہ (امام ابوحنیفہ وصاحبین) میں سے کسی ایک کے قول کو لے لیا جائے، ان کے عام اقوال کو خاص قرار دیا جائے، ان کے مقاصد سے واقف ہوا جائے اور بغیر زیادہ تاویل سے کام لئے احادیث کے ظاہری الفاظ کا جو مطلب سمجھ میں آتا ہو اس پر اکتفاء کیا جائے، نہ تو احادیث کو ایک دوسرے سے ٹکرایا جائے، اور نہ ہی کسی حدیث صحیح کو اُمت کے کسی فرد کے قول کے پیش نظر ترک کیا جائے۔

دیکھنے کی بات یہ ہے کہ دونوں مقام پر حضرت شاہ ولی اللہ ائمہ ثلاثہ کا ہی ذکر کرتے ہیں کہ ان کے اقوال سے باہر نہ نکلا جائے، بالواسطہ طور پر حضرت شاہ ولی اللہؒ یہ بات کہہ رہے ہیں کہ ائمہ ثلاثہ میں سے تینوں کسی ایسے قول پر متفق ہو جائیں جس پر قرآن وحدیث کی کوئی دلیل نہ ہو، ایسا نہیں ہوسکتا؛ بلکہ ان میں سے کسی ایک کا قول قرآن وحدیث کی تائید سے متصف ہوگا۔

اگر خدا نے عقل وذہن کی دولت بخشی ہے تو امام کرخی کے قول پر غور کریں، وہ بھی بالواسطہ طور پر یہی کہہ رہے ہیں؛ لیکن ان کے طرز تعبیر نے ان کو ملامت کا نشانہ بنا دیا ہے۔

کبھی ایسا ہوتا ہے اور بہت ہوا ہے کہ بات صحیح ہوتی ہے؛ لیکن غلط طرز تعبیر سے بات کچھ کی کچھ ہو جاتی ہے اسی جگہ اگر طرز اور تعبیر کو درست کر دیا جائے تو وہی بات درست اور صحیح لگنے لگے گی۔

بات گرچہ بے سلیقہ ہو کلیم
بات کہنے کا سلیقہ چاہئے

حضرت معاویہؓ کے گورنر ابن غیلان نے ایک مرتبہ کسی شخص کے دوران خطبہ کنکر پھینکنے پر ہاتھ کاٹ دیا تھا،

کچھ لوگوں نے ابن غیلان سے لکھوایا کہ تم کہہ دینا کہ میں نے شبہ کی وجہ سے ہاتھ کاٹ دیا ہے پھر اس تحریر کو لے جا کر حضرت معاویہ کو دکھایا اور فریاد کناں ہوئے کہ ہمارے ساتھ انصاف کیجئے، حضرت معاویہ نے اس موقع پر جو جملہ کہا ہے وہ یہ ہے کہ میں ہاتھ کی دیت بیت المال سے ادا کردوں گا؛ لیکن ہمارے عمال سے قصاص لینے کی کوئی سبیل نہیں ہے۔(۱)

یہ جملہ کہ ہمارے عمال سے قصاص لینے کی کوئی سبیل نہیں ہے بہت غلط فہمی پیدا کرنے والا جملہ ہے اور اس سے بظاہر یہ سمجھ میں آتا ہے کہ عمال اور گورنر قانون سے بالاتر ہیں اور اسی کی وجہ سے مولانا مودودی نے خلافت وملوکیت میں حضرت معاویہ پر عمال اور گورنروں کو قانون سے بالاتر قرار دینے کا الزام حضرت معاویہؓ پر عائد کیا ہے لیکن دیکھئے :

مسئلہ کی صحیح صورت حال یہ ہے کہ اگر شبہ کی وجہ سے حاکم کسی شخص پر کوئی حد جاری کردے تو پھر اس حاکم سے قصاص نہیں لیا جاسکتا؛ کیوں کہ اگر ایسی صورت میں حاکم اور گورنر پر حد جاری کیا جائے تو پھر کوئی بھی نہ تو حاکم بننے پر راضی ہوگا اور نہ کسی معاملہ میں حد وقصاص جاری کرے گا، کیا پتہ کس معاملے میں اس سے غلطی ہوجائے اور اس کے مواخذہ میں اس کا ہاتھ پیر کاٹا جائے؛ لیکن حاکم کو تعزیر کی جاسکتی ہے، سزا دیا جاسکتا ہے، اس کو مالی جرمانہ کیا جاسکتا ہے، عہدہ سے معزول کیا جاسکتا ہے، خود حضرت معاویہ نے ابن غیلان کو اسی وجہ سے معزول کردیا تھا، اس وضاحت کی روشنی میں اگر سابقہ جملہ کہ ''ہمارے عمال سے قصاص لینے کی کوئی سبیل نہیں ہے'' کو پڑھا جائے تو کوئی اشکال نہیں پیدا ہوتا؛ لیکن اگر یہ وضاحت نہ ہو تو واقعتاً وہی شبہ پیدا ہوتا ہے جو مولانا مودودی کو پیش آیا۔

حقیقت یہ ہے کہ احناف نے بسا اوقات ایسا موہم طرز اپنی کتابوں میں اختیار کیا ہے جس سے کچھ لوگوں کو غلط فہمی ہوگئی اور کچھ لوگ جو پہلے سے احناف سے برگشتہ خاطر تھے، انھوں نے عبارت پر غور کئے اور حسن ظن رکھے بغیر طعن وتشنیع کرنا شروع کردیا۔

مثلاً احناف کا ایک اُصول ہے کہ کوئی آیت جب عام ہو تو اس کی خبر واحد سے تخصیص نہیں ہوسکتی، اس موقع پر احناف نے ایسا طرز اُسلوب اختیار کیا ہے جس سے لگتا ہے کہ خبر واحد کی ان کے نزدیک کوئی اہمیت نہیں، جب کہ حقیقت یہ ہے کہ احناف کا کہنا ہے کہ قرآن کی آیت جب عام ہو تو خبر واحد سے تخصیص درجہ فرض میں نہیں ہوسکتی درجہ وجوب میں ہوسکتی ہے، اس کی بہتر وضاحت علامہ انور شاہ کشمیری نے فیض الباری کے مقدمہ میں کیا ہے؛ چنانچہ وہ لکھتے ہیں :

(۱) البدایہ والنہایہ: ۸/۷۷، المؤلف: أبو الفداء إسماعیل بن عمر بن کثیر القرشی البصری ثم الدمشقی (المتوفی: ۷۷۴)، الناشر: دار إحیاء التراث العربی، الطبعۃ الاولی ۱۴۰۸ھ، م ۱۹۸۸۔

جب نص کسی کسی مسئلہ سے خاموش ہو اور خبر واحد اس کا اثبات کر رہا ہو تو کیا اس خبر واحد کے ذریعہ نص پر اضافہ معتبر ہوگا اور اس کے ذریعہ نص قطعی پر اضافہ کیا جا سکے گا، ہمارے فقہاء نے ذکر کیا ہے کہ خبر واحد کے ذریعہ نص پر اضافہ کرنا درست نہیں ہوگا؛ کیوں کہ وہ نسخ کے معنی میں ہو جائے گا اور یہ خبر واحد کے ذریعہ جائز نہیں ہے اور اسی بات کی وجہ سے بعض محدثین نے احناف پر تشنیع کی ہے، ان لوگوں نے یہ سمجھا کہ ہمارے امام صاحب رسول پاک کے فرمودات کو اہمیت نہیں دیتے اور نہ ہی اعمال کو ایمان کے لئے ضروری سمجھتے ہیں اور جیسا کہ آپ جانتے ہیں یہ کہ سب اُسلوب بیان اور تعبیر کی وجہ سے ہوا ہے، اسی لئے میں نے اس عنوان کو منفی سے مثبت کر دیا ہے اور دیگر مقامات پر بھی یہاں کا ہی عمل دوہرایا ہے، اس مقام پر میں نے صرف عنوان بدلا ہے، نفس مسئلہ سے کوئی تعرض نہیں کیا ہے وہ اپنی جگہ پر برقرار ہے، میں نے پایا ہے کہ ہم پر محدثین کے بہت سارے اعتراضات اسی قبیل سے ہیں؛ لہٰذا جب تعبیر بدل دی جائے تو ان کے تمام اعتراضات ختم ہو جاتے ہیں اور ہوا میں اُڑ جاتے ہیں اور ویسا ہی ہے جیسا کہ کہا گیا ہے، کبھی کبھار بری تعبیر کی وجہ سے حق بات بری معلوم ہونے لگتی ہے، ہاں بعض اعتراضات محدثین کے یا احناف پر اعتراض کرنے والوں کے سوءفہم اور تعصب کی وجہ سے ہیں، تو میں ان کی بات کو بدل کر کہتا ہوں کہ خبر واحد سے اضافہ درست ہے؛ لیکن گمان کے مرتبہ میں، تو اب خبر واحد کے ذریعہ نص قطعی پر کسی رکن اور شرط کا اضافہ نہیں کیا جا سکتا جو مسئلہ یا جو بات نص قطعی سے ثابت ہوگی تو وہ رکن اور شرط کے درجہ میں ہوگی اور جو چیز خبر واحد سے ثابت ہو گیا تو وہ تقاضائے کلام کے مطابق واجب یا مستحب ہوگی، میری یہ بات مسئلہ میں رد و بدل نہیں ہے؛ بلکہ صرف تعبیر میں فرق ہے، فقہاء احناف کے نزدیک اضافہ اس کو کہتے ہیں جو کہ رکن اور شرط کے درجہ میں ہو اس سے کمتر درجہ میں (وجوب یا استحباب) اگر کوئی اضافہ ہو رہا ہے تو وہ اس کو اصطلاحی طور پر اضافہ نہیں مانتے، تو اب ان کے قول کا مطلب کہ خبر واحد کے ذریعہ نص پر اضافہ درست نہیں ہے یہ ہوا کہ رکنیت اور شرط کے مرتبہ میں اضافہ درست نہیں ہے۔

اب ہم اسی طرز پر کہتے ہیں کہ حضرت امام کرخی کی بات کو آپ منفی سے مثبت کر دیجئے کہ :

> ہمارے اصحاب نے اگر کسی آیت پر عمل کو ترک کیا ہے تو اس کی وجہ یہ رہی ہوگی کہ یا تو وہ آیت منسوخ ہوگی یا پھر اس کے ظاہری طور پر معارض دوسری آیت پر عمل کیا گیا ہوگا اور اس کے لئے ان کے پاس وجہ ترجیح ہوگی، بہتر یہ ہے کہ دونوں آیتوں میں تطبیق کی صورت اختیار کی جائے، ہر وہ حدیث جس پر ہمارے اصحاب نے عمل نہیں کیا یا اس کو ترک کیا ہے تو اس کی وجہ یہ رہی ہوگی کہ یا تو وہ حدیث منسوخ ہوگی یا اس کے معارض دوسری حدیث پر انھوں نے عمل کیا ہوگا، جس کے ترجیح کے دلائل ان کے پاس ہوں گے یا پھر دونوں حدیث میں تاویل کر کے تطبیق اور توفیق کی صورت پیدا کیا جائے۔

اب دیکھئے کیا اس بیان میں کوئی غلط بات ہے؟ کوئی ایسی بات جس پر کسی بھی گوشہ سے اعتراض کی زد پڑتی ہو؛ حالاں کہ نفس مسئلہ میں کوئی تغیر نہیں کیا گیا ہے صرف تعبیر اور اظہار کا فرق ہے۔

یہاں تک تو بات یہ تھی کہ امام کرخی کے قول کا مطلب کیا ہے اور اس کو پوری وضاحت سے بیان بھی کر دیا گیا ہے اب جو غلط فہمی کی وجہ سے اعتراض کرتے ہیں تو انشاء اللہ ان کی غلط فہمیوں کا جواب ہو گیا ہے۔

اگر کسی کو یہ خیال ہو کہ اس تمام قیل وقال کے باوجود ان کی بات غلط اور نادرست ہے تو بھی ایسا نہیں ہے کہ امام کرخی کے اس قول کا کوئی بہتر عذر نہ تلاش کیا جا سکے۔

بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ انسان جوش عقیدت میں یا کسی خاص لمحے میں کچھ ایسی باتیں کہہ گزرتا ہے جو شرعاً خلاف ہوتی ہیں؛ لیکن جاننے والے اس کے عذر کو سمجھ لیتے ہیں اور صاحب مقولہ پر طعن وتشنیع نہیں کرتے، اس کی کچھ مثالیں ملاحظہ فرمائیں، امام ابن معین کوفی ہیں اور انھیں امام وکیع سے انتہائی عقیدت ہے، عقیدت کے جوش میں وہ یہاں تک کہہ گئے :

> عباس وابن أبي خيثمة ، سمعا يحيى يقول : من فضل عبد الرحمٰن بن مهدي على وكيع ، فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين ۔ (۱)
>
> جو کوئی عبد الرحمٰن بن مہدی کو وکیع پر ترجیح دے اس پر اللہ، فرشتوں اور تمام لوگوں کی لعنت ہو۔

---

(۱)　سیر اعلام النبلاء: ۷/ ۵۶۶، المؤلف: شمس الدین أبو عبد اللہ الذہبی، الناشر: دار الحدیث، القاہرہ۔

حالاں کہ ظاہر ہے کہ امام وکیع کی فضیلت پر نہ کوئی حدیث موجود ہے اور نہ کوئی آیت اور نہ ہی مسلمانوں کا اجماع؛لیکن جوش عقیدت میں حضرت یحییٰ بن معین ایسی بات کہہ گئے۔

امام ابن معین کی اس بات پر حافظ ذہبی نے بھی نقد کیا ہے؛لیکن ادب واحترام کے ساتھ؛چنانچہ حافظ ذہبی اس قول پر نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

قلت : هذا كلام رديء ، فغفر الله ليحيى ، فالذي أعتقده أنا أن عبد الرحمٰن أعلم الرجلين ، وأفضل ، وأتقن ۔ (۱)

میں (ذہبی) کہتا ہوں ، یہ بری بات ہے، اللہ یحییٰ بن معین کی مغفرت کرے، میرا اعتقاد یہ ہے کہ عبدالرحمٰن بن مہدی وکیع سے بڑے عالم، ان سے افضل اور پختہ کار محدث تھے۔

قال أبو يحيى الناقد : كنا عند إبراهيم بن عرعرة ، فذكروا يعلى بن عاصم ، فقال رجل : أحمد بن حنبل يضعفه ، فقال رجل : وما يضره إذا كان ثقة ؟ فقال ابن عرعرة : والله لو تكلم أحمد في علقمة والأسود لضرهما ۔ (۲)

ابویحییٰ الناقد کہتے ہیں کہ ہم ابراہیم بن عرعرہؒ کے پاس تھے، انھوں نے یعلی بن عاصم کا ذکر کیا تو ایک شخص نے کہا کہ ان کو امام احمد بن حنبل نے ضعیف قرار دیا ہے،تو دوسرے شخص نے کہا کہ اس سے ان کو کیا نقصان ہوسکتا ہے جب کہ وہ ثقہ ہیں، اس پر ابن عرعرہ نے کہا کہ خدا کی قسم اگر احمد علقمہ اور اسود کے بارے میں بھی کلام کرتے تو ان دونوں کو نقصان پہنچتا۔

حالاں کہ سبھی کو معلوم ہے کہ حضرت علقمہؒ اور حضرت اسودؒ کس پائے کے شخص ہیں، اگر ان پر حضرت امام احمد بن حنبل کلام کرتے تو وہ تو مجروح نہ ہوتے ؛ البتہ خود ان پر دھبہ اور عیب لگتا جیسا کہ حافظ ذہبی نے ''**الرواة الثقات المتكلم فيه**'' میں حضرت ابن معین کے امام شافعی پر جرح کرنے پر لکھا ہے کہ اس سے وہ تو مجروح نہ ہوئے؛ بلکہ خود ابن معین کو عیب اور دھبہ لگا ہے۔(۳)

(۱) سیر اعلام النبلاء:۷/ ۵۶۶،المؤلف:شمس الدین أبوعبداللہ الذہبی،الناشر: دارالحدیث ،القاہرہ۔

(۲) سیر اعلام النبلاء:۱۱/ ۲۰۲،المؤلف:شمس الدین أبوعبداللہ الذہبی،الناشر: دارالحدیث ،القاہرہ۔

(۳) الرواۃ الثقات المتکلم فیہم بمالایو جب ردہم:۲۹،المؤلف:شمس الدین الذہبی،الناشر: دارالبشائرالاسلامی، بیروت لبنان۔

کہنے کا مطلب یہ ہے کہ ابن عرعرہ حضرت امام احمد بن حنبل کی تعریف میں ایک نامناسب مبالغہ کر رہے ہیں؛ لیکن اس کی وجہ سے ابن عرعرہ پر تنقید یا ان کو لعن طعن کرنا مناسب نہیں؛ بلکہ صرف اتنا ہونا چاہئے کہ غلطی واضح کردی جائے۔

محمد بن يحيى النيسا بوري ، حين بلغه وفاة أحمد ، يقول :
ينبغي لكل أهل دار ببغداد أن يقيموا عليه النياحة في دورهم ۔(۱)
جب محمد بن یحییٰ نیسا پوری کو حضرت امام احمد بن حنبل کے وفات کی خبر ملی تو کہا کہ ہر بغدادی کو چاہئے کہ وہ ان پر نوحہ کرے۔

سبھی کو معلوم ہے کہ رونا پیٹنا اور نوحہ کرنا اسلام میں غیر شرعی فعل ہے، جس سے شریعت نے منع کیا ہے، حتیٰ کہ بعض روایت میں اس کو کفر کی باقیات میں سے تعبیر کیا گیا ہے۔(۲)

اس کے باوجود ایک عظیم القدر محدث امام احمد کے انتقال پر لوگوں کو نوحہ کرنے کا حکم دے رہا ہے، کیا جن لوگوں نے امام کرخی پر سخت اور کڑے لفظوں میں تنقید کی ہے کبھی اس کا آدھا بھی محمد بن یحییٰ نیسا پوری کی اس غیر شرعی بات پر تنقید کی ہے؟

حافظ ذہبی اس پر تنقید کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

قلت : تكلم الذهلي بمقتضى الحزن لا بمقتضى الشرع ۔ (۳)
میں کہتا ہوں کہ ذہلی کی یہ بات غم واندوہ کے تقاضا کے موافق ہے، شریعت کے تقاضا کے موافق نہیں ہے۔

وقال آخر : نظرة عندنا من أحمد تعدل عبادة سنة ۔ (۴)
ایک شخص نے کہا کہ ہمارے نزدیک امام احمد کی طرف ایک نگاہ دیکھنا ایک سال کی عبادت کے برابر ہے۔

قلت : هذا غلوٌ لا ينبغي ؛ لكن الباعث له حب ولي الله في الله ۔ (۵)
میں (ذہبی) کہتا ہوں کہ یہ نامناسب غلو ہے؛ لیکن اس کا باعث اللہ کے ولی کی محبت ہے۔

(۱) سیر أعلام النبلاء: ۱۱/ ۲۰۳، المؤلف: شمس الدین أبو عبد اللہ الذہبی، الناشر: دار الحدیث، القاہرہ۔
(۲) الکتاب المصنف فی الأحادیث والآثار، المؤلف: أبو بکر بن ابی شیبہ، الناشر: مکتب الرشد الریاض: ۳/ ۶۰۔
(۳) حوالۂ سابق۔ (۴) حوالۂ سابق۔ (۵) حوالۂ سابق۔

قال أحمد بن سنان : سمعت عبد الرحمٰن بن مهدي يقول : لو كان لي عليه سلطان على من يقرأ قراءة حمزة لأوجعت ظهره وبطنه ۔ (۱)

عبدالرحمٰن بن مہدی کہتے ہیں کہ اگر مجھ کو اقتدار ہوتا تو جو شخص بھی حمزہ کی قرات پر قرآن پاک پڑھتا ہے اس کی پٹائی کرتا۔

آج اُمتِ مسلمہ کا بڑا طبقہ؛ بلکہ اگر اس کو ۹۵ فیصد بھی کہا جائے تو مبالغہ نہ ہوگا کہ وہ حمزہ کی قرات پر ہی قرآن پاک کی تلاوت کرتا ہے اور اسی کو اللہ پاک نے قبول عام بخشا ہے؛ لیکن آپ دیکھ ہی رہے ہیں کہ ابن مہدی حمزہ کی قرات کے سلسلہ میں کتنی سخت بات کہتے ہیں۔

ان تمام زیر بحث مثالوں سے یہ واضح ہے کہ محبت یا نفرت میں کچھ ایسے اقوال ہیں جو حدود سے متجاوز ہیں؛ لیکن کیا اس کی وجہ سے اب ہم ابن معین، عبدالرحمٰن بن مہدی، ابن عرعرہ اور اسی قسم کے دوسرے لوگوں پر طعن وتشنیع شروع کردیں، جیسا کہ کچھ لوگوں نے امام کرخی پر کر رکھا ہے یا بہتر طریقہ یہ ہے کہ ان اقوال کی بہتر تاویل کی جائے اور قائلین سے حسن ظن رکھا جائے، کچھ لوگوں پر افسوس ہے کہ وہ محدثین کی باتوں کی تو تاویل کرلیتے ہیں؛ لیکن جوں ہی بات کسی حنفی عالم کی آتی ہے تاویل کرنا گویا ناجائز اور حرام ہو جاتا ہے۔

اجتہادی غلطی یہ معلوم ہے کہ بات اُصولِ فقہ کی ہو، نفس فقہ کی ہو یا پھر حدیث کی صحت وعدم صحت کی ہو اور روایوں پر جرح وتعدیل اور کلام کی ہو، غلطی کسی سے بھی ہوسکتی ہے، کیا ہمارا یہ رویہ درست ہوگا کہ ہم بقیہ تمام کے لئے تو اجتہادی غلطی کے عذر کو قبول کریں؛ لیکن بات جوں ہی امام کرخی کی آئے، اجتہادی غلطی کا عذر نا قابل سماعت ہو جائے۔

جہاں ہم ان سارے علماء کے اقوال کو ان کے فقہی اجتہادی غلطی سمجھ کر نظر انداز کردیتے ہیں اور زبان طعن دراز نہیں کرتے کیا ہم یہی سلوک اور رویہ امام کرخی کے ساتھ روا نہیں رکھ سکتے، آخر ابن حزم کے موسیقی کے جواز کو بھی تو ہم اسی میں شامل کرتے ہیں، البانی کے چہرہ کو پردہ میں شامل نہ کرنے، عورتوں پر بھی سونا کو حرام سمجھنے کو بھی تو اسی میں شامل سمجھتے ہیں، اور ان کے لئے لمبے چوڑے مضامین لکھ کر یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ یہ ان کی اجتہادی غلطی ہے، اس لئے اس سے صرف نظر کرنا چاہئے؛ لیکن بات جب امام کرخی کے اس اُصول کی آتی ہے تو اس کو اجتہادی غلطی تک ماننے میں دشواری ہونے لگتی ہے؛ کیوں کہ پھر بقیہ احناف کو مورد طعن ٹھہرانے کا ایک اچھا موقع ہاتھ سے نکل جائے گا۔

(۱) سیر اعلام النبلاء، ترجمہ عبدالرحمٰن بن مہدی۔

ہر مسلک اور مذہب میں ایسا ہوا ہے کہ بعض علماء اپنے شاذ نظریات رکھتے ہیں، اس کی وجہ سے پورے مسلک والوں کو مطعون کرنا کسی بھی عقل مند کے نزدیک درست نہیں ہے، بالخصوص جب کہ اس مسلک سے وابستہ دیگر فقہاء نے اس کی تائید نہ کی ہو، ایسے میں اُصول یہ ہے کہ جس کی غلطی ہے، بات اسی حد تک محدود رکھی جائے، اس کو دوسروں تک متجاوز نہ کیا جائے۔

جو لوگ آج امام کرخی کے اس اُصول کی آڑ میں احناف کو، فقہائے احناف کو بدنام کرتے ہیں، وہ خود اپنے علماء کی ایسی ہی باتوں پر یہ صفائی دیتے پھرتے ہیں کہ یہ ان کی ذاتی رائے ہے، یہ ہمارا موقف نہیں ہے، ہم اس موقف کی تائید نہیں کرتے، وغیر ذلک۔

یہ واضح رہے کہ امام کرخی کے اس قول کی دیگر ائمہ احناف نے کبھی تائید نہیں کی ہے؛ بلکہ سرے سے اس کو ذکر ہی نہیں کیا ہے، امام بزدوی کی ''اُصول البزدوی'' ہو، یا پھر جصاص رازی کی ''الفصول فی اُصول الفقہ'' ہو یا پھر امام سرخسی کی ''اصول السرخی'' ہو یا پھر امام سمرقندی کی ''میزان الاصول فی نتائج العقول فی اصول الفقہ'' ہو، ابن ہمام کی ''التحریر'' ہو، ملا محب اللہ بہاری کی ''سلم'' ہو یا پھر اس کی شرح ''مسلم الثبوت'' ہو یا پھر ''اُصول شاشی'' ہو یا پھر ''نور الانوار'' کسی بھی فقہ حنفی کی کتاب میں امام کرخی کے اس اُصول کا ذکر نہیں ملے گا۔

میرا خیال ہے کہ یہ مضمون مکمل نہ سہی، نامکمل اور ادھورا ہی سہی، امام کرخی کی بات کا صحیح مطلب سمجھنے کے طالب کے لئے کسی حد تک کافی ہے، اللہ ہم سب کو اپنے دین پر چلنے اور عمل کرنے اور قرآن وحدیث کا صحیح فہم اور وہی فہم جو علماءِ اُمت نے سمجھا ہے سمجھنے اور عمل کرنے کی توفیق دے۔ آمین

• • •

مسلمان اور حکومت کی رفاہی ورعایتی اسکیمیں شریعت اسلامی کی روشنی میں

مولانا شاہد علی قاسمی ●

ہندوستان میں مسلمان اقلیت میں ہیں اور یہ ایک جمہوری ملک ہے، جو انسان کے بنائے ہوئے قانون کے مطابق چلتا ہے، ایسے ملک میں یہ توقع نہیں رکھی جاسکتی کہ اس کی تمام فلاحی ورفاہی اسکیمات اسلامی شریعت کے مطابق ہوں گی، نیز مسلمانوں کے ساتھ حکومت کا دوہرا معیار بھی ایک واضح حقیقت ہے اور مسلمانوں کو حاشیہ پر رکھنے اور نظر انداز کرنے کی پالیسی ایک کُھلا راز ہے، جب کہ اس ملک کے گیسو کو سنوارنے میں مسلمانوں کا اہم رول رہا ہے اور ملک کو آزاد کرنے میں مسلمانوں کی قربانیاں دوسری مذہبی اکائیوں کے مقابلہ زیادہ ہی ہیں، اس لئے حکومت کے خزانہ پر دوسری مذہبی اکائیوں کی طرح مسلمانوں کا بھی برابر کا حق ہے، سرکاری ملازمت ہو یا کوئی عہدہ، سرکاری مراعات ہوں یا کوئی رفاہی اسکیم، سب میں مسلمانوں کو آگے بڑھنے اور انھیں حاصل کرنے کی کوشش کرنی چاہئے، ہاں! یہ ضرور ہے کہ مسلمان ایسے معاملہ اور لین دین کو قبول نہیں کرسکتا، جس کی شریعت اجازت نہ دیتی ہو، جیسے بینک کی ملازمت وغیرہ، اس بنیادی اُصول کی روشنی میں سرکاری اسکیموں سے استفادہ کے متعلق چند اہم مسائل پر گفتگو کی جاتی ہے :

حکومت کی ایسی اسکیم جس میں قرض کے ایک حصہ کو معاف کردیا جائے

حکومت کی ایسی اسکیم جس میں حکومت عوام کو قرض دے اور قرض کا ایک حصہ معاف کردے، اِس سے فائدہ اُٹھانا جائز ہے، قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے :

وَاِنْ كَانَ ذُوْ عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ اِلٰى مَيْسَرَةٍ وَاَنْ تَصَدَّقُوْا خَيْرٌ لَّكُمْ ۔ (۱)

● استاذ : المعہد العالی الاسلامی حیدرآباد۔

(۱) البقرۃ:۲۸۰۔

اگر مقروض تنگ دست ہو تو تونگری آنے تک مہلت دی جائے اور یہ کہ تم معاف کر دو،
یہ تمہارے لئے زیادہ بہتر ہے۔

قرض کے کل یا بعض حصہ کو معاف کرنا شرعاً ہبہ ہے اور ہبہ ایک پسندیدہ عمل ہے۔

ایسی سرکاری اسکیموں میں کچھ قیود بھی ہوتی ہیں، ان میں ایک یہ کہ حکومت ادائیگی کی مدت متعین کر دیتی ہے، اس مدت کے اندر ادائیگی سے مقروض معافی والے حصے سے مکمل استفادہ کر سکتا ہے؛ لیکن اگر مقروض اس مدت میں ادا نہیں کر پاتا ہے تو پہلے سے مقرر معاہدہ کے مطابق ماہانہ انٹرسٹ کی خاص مقدار کے ساتھ قرض کی واپسی کرنی پڑتی ہے، مقروض جتنی تاخیر کرتا جائے گا، انٹرسٹ کی رقم بڑھتی جائے گی اور بڑھتے بڑھتے وہ مرحلہ بھی آتا ہے، جب واجب الاداء اصل رقم اور انٹرسٹ کی رقم دونوں کا مجموعہ اس رقم کے برابر ہو جاتا ہے، جتنی رقم اولاً حکومت نے دی تھی، مثال کے طور پر حکومت نے ایک ہزار روپے قرض دیا اور کہا کہ چار سو روپے معاف ہیں، باقی چھ سو روپے پانچ مہینے میں ادا کرو، اگر مقروض نے پانچ مہینے میں قرض واپس کر دیا تو گویا اسے چھ سو روپے ہی دینا پڑا، اگر اس نے پانچ مہینے میں قرض (چھ سو روپے) واپس نہیں کیا تو آنے والے مہینوں میں انٹرسٹ کے ساتھ واپس کرنا پڑے گا، اگر ماہانہ پچاس روپے انٹرسٹ لگ رہا ہے تو آٹھ ماہ کی تاخیر پر اسے مجموعی طور پر چار سو روپے انٹرسٹ کے اور چھ سو روپے اصل رقم یعنی کل ایک ہزار روپے واپس کرنے پڑ رہے ہیں، مزید تاخیر کی صورت میں یہ رقم مزید بڑھتی چلی جائے گی۔

ان تفصیلات کی روشنی میں غور کیا جائے تو چار صورتیں بنتی ہیں، ایک یہ کہ مقروض وقت پر قرض واپس کر دے، جس میں انٹرسٹ کا سامنا نہیں کرنا پڑتا ہے، دوسری یہ کہ کچھ تاخیر ہوئی، یعنی اتنی تاخیر کہ واجب الاداء اصل رقم کے علاوہ مزید کچھ رقم دینی پڑ رہی ہے؛ لیکن اتنی رقم بھی نہیں کہ اس کا مجموعہ واجب الاداء اصل رقم اور معافی والی رقم کے مجموعہ کو پہنچ جائے، تیسری صورت یہ ہے کہ اتنی تاخیر ہو جائے کہ واجب الاداء اصل اور انٹرسٹ کی رقم کا مجموعہ واجب الاداء اصل رقم اور معافی والی رقم کے مجموعہ سے بڑھ جائے۔

اگر پہلی صورت ہو جس میں انٹرسٹ کا سامنا ہی کرنا نہیں پڑتا ہے تو اس کے جواز میں کوئی شبہ نہیں ہے، دوسری اور تیسری صورت جس میں انٹرسٹ دینا پڑتا ہے، وہ بھی حقیقت میں انٹرسٹ نہیں ہے؛ کیوں کہ مقروض نے حکومت سے جتنا روپیہ لیا تھا، اسے واپس کرتے ہوئے یا تو اتنا ہی واپس کرنا پڑ رہا ہے یا اس سے بھی کم، اور جب مقروض بڑھ کر واپس نہیں کر رہا ہے تو اس پر شرعی اصطلاح کے اعتبار سے سود کا اطلاق نہیں ہوگا، چاہے بینک اپنی اصطلاح میں اس کو سود کہے؛ کیوں کہ سود نام ہے اس زیادتی کا جو عوض سے خالی ہو :

هو (الربوٰ) الفضل المستحق لأحد المتعاقدين في المعاوضة الخالي عن عوض شرط فيه ۔ (۱)

اور زیر بحث صورت میں زیادتی کی بات ہی نہیں ہے؛ بلکہ واپسی برابری کے ساتھ ہورہی ہے یا حاصل کردہ رقم سے کچھ کم ہی، متعدد اکابر علماء نے بھی اس کے جواز کی صراحت کی ہے، سابق مفتی دارالعلوم دیوبند مفتی نظام الدین صاحبؒ اپنا موقف پیش کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں :

کسی نے پروجیکٹ سے مثلاً چار ہزار روپے کنواں کھدوانے یا مکان بنانے یا کسی اورصنعت وحرفت کے لئے نقد لئے اور محکمۂ پروجیکٹ نے اس میں سے اپنے قاعدہ کے تحت مثلاً ایک ہزار بالکل معاف کردیئے اور فقط تین ہزار قائم رکھ کر دوسال کا موقع دیا اور پھر دوسال بعد سے چھوٹی چھوٹی اور لمبی قسطوں میں ادائیگی کے لئے متعین کیا اور اس میں قسطوں پر کچھ اضافہ کرکے وصول کیا، مگر کل رقم وصول کی چار ہزار، جو کل رقم قرضہ سے زائد نہ ہوئی، تو ان قسطوں میں اصل پر جو زیادتی محکمہ نے وصول کی وہ سود نہ ہوگی اور یہ معاملہ بھی جائز رہے گا؛ چوں کہ مجموعہ قرض چار ہزار پر زائد وصول نہیں کیا گیا۔(۲)

چوتھی صورت جس میں مقروض کو حاصل شدہ رقم سے زائد رقم دینی پڑ رہی ہے، یہ یقیناً سود میں داخل ہے؛ کیوں کہ سود کی تعریف اس پر صادق آرہی ہے؛ اس لئے کہ زائد رقم ایسی زیادتی ہے، جو عوض سے خالی ہے اور یہی سود کی تعریف ہے اور سود سے حتی الامکان بچنا ضروری ہے، سود لینا تو بہر حال جائز نہیں ہے حرام ہے، سود دینا بھی اصلاً ناجائز وحرام ہے: ''لعن الله آكل الربو ومؤكله'' (۳) تاہم مجبوری کی صورت میں سود دینا جائز ہوجاتا ہے، علامہ ابن نجیمؒ فرماتے ہیں :

يجوز للمحتاج الاستقراض بالربح ۔ (۴)

اس لئے اگر مقروض نے محض سستی، کاہلی، لاپرواہی یا کسی غیر معقول مجبوری کے بغیر اتنی تاخیر کی کہ حاصل شدہ رقم سے بھی زائد رقم اب دینی پڑ رہی ہے تو وہ شرعاً گنہگار ہوگا اور مؤکل الرباء (سود کھلانے والا) کے دائرہ میں آجائے گا؛ لیکن اگر اس نے کسی معقول مجبوری کی وجہ سے ایسا کیا، جیسے وہ مختلف امراض وغیرہ میں مبتلا ہوگیا، اخراجات بڑھتے چلے گئے اور وقت پر مکمل قرض واپسی کی سبیل نہیں نکل سکی تو شرعاً وہ معذور سمجھا جائے گا، اللہ کی ذات رحیم وکریم سے اُمید ہے کہ اللہ معاف فرمائیں گے۔

(۱) ہدایہ: ۳/ ۷۸، ط: دیوبند۔ (۲) نظام الفتاویٰ: ۳/ ۱۶۴، ط: نئی دہلی۔
(۳) ابوداؤد: ۲/ ۴۷۳، باب فی أکل الربا ومؤکلہ۔ (۴) الاشباہ والنظائر: ۱۴۹، القاعدۃ الخامسۃ: الفرر یزال۔

ایک پہلو قابل توجہ یہ ہے کہ مذکورہ تمام صورتوں میں شرعاً ایک قباحت ہے اور وہ یہ کہ اس طرح کے قرضے اور اسکیمات سے استفادہ کنندہ کے لئے حکومت نے جو اُصول وضوابط رکھے ہیں ان میں ایک یہ ہے کہ اگر قرض کی ادائیگی میں تاخیر ہوتی چلی گئی تو انٹرسٹ کی رقم بھی بڑھتی چلی جائے گی اور زیادہ تاخیر کی صورت میں یہ رقم حاصل کردہ رقم سے بڑھ بھی سکتی ہے، جو شرعاً بھی سود ہے، اس طرح سے یہ ایک شرط فاسد ہے، جو صلب عقد میں ہے اور جب صلب عقد میں فساد ہو تو اس میں کراہت ضرور ہی آئے گی، تاہم محض اس کی وجہ سے مسلمانوں کو ایسی اسکیمات سے دُور رکھنا مجموعی طور پر نقصان اور ضرر کا باعث ہے، اس لئے ضرر عام سے بچانے کے لئے ضرر خاص کو برداشت کیا جائے گا، جیسا کہ فقہی قاعدہ ہے: ''لو كان أحدهما أعظم ضرراً من الآخر فإن الأشد يزال بالأخف'' (۱) اس پس منظر میں اسکیمات سے استفادہ کنندگان کے لئے ضروری ہوگا کہ وہ وقت پر قرض کی واپسی کی کوشش کریں؛ تاکہ عملاً سود دینے سے بچا جاسکے، شدید مجبوری کے بغیر اتنی تاخیر ناجائز ہوگی کہ اسے حاصل کردہ رقم سے بھی زیادہ رقم واپس کرنی پڑے۔

کم شرحِ سود والے قرضوں کا حکم

غیر معافی والے قرضے یا معافی والے قرضوں میں اصل سے زائد رقم کا مطالبہ اصلاً سود ہے، خواہ شرح سود کم ہو یا زیادہ، دونوں صورتیں حرام ہیں، ڈاکٹر وہبہ زحیلیؒ فرماتے ہیں :

فإن قليل الربا وكثيره حرام ۔(۲)

حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ فرماتے ہیں :

سود قلیل ہو یا کثیر، سب حرام ہے۔(۳)

تاہم یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ بینک کو اپنی سرگرمیاں انجام دینے میں بہت سارے خرچے ہوتے ہیں، ملازمین کی مناسب تعداد ہوتی ہے، کمپیوٹر کا استعمال ہوتا ہے، کرایہ کے مکان میں بینک چلتا ہو تو اس کا مناسب کرایہ لگتا ہے، اس لئے اس پہلو کو بھی نظر انداز نہیں کیا جاسکتا، اس پس منظر میں یہ بات قرین قیاس ہے کہ اگر ادا کی جانے والی زائد رقم اتنی بہت جو معمولی ہو یعنی اگر قرض لینے والے کی فائل بنانے، کمپیوٹر میں اندراج کرنے اور اس کے لئے استعمال ہونے والے وقت کی اُجرت مثل نکالی جائے تو وہ اس زائد رقم کے مماثل ہو تو اسے سروس چارج کہنے میں مضائقہ نہیں ہے، اس سلسلہ میں معروف فقیہ حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم رقم طراز ہیں :

(۱) الاشباہ والنظائر: ۱۴۳۔ (۲) التفسیر المنیر: ۸۴/۴۔

(۳) بیان القرآن: ۵۷/۱۔

قرض جاری کرنے اوراس کا حساب وکتاب رکھنے پر واقعی جو اخراجات آئیں، بینک کے لئے اپنے قرض داروں سے بطور سروس چارج کے ان کو وصول کرنا جائز ہے، بشرطیکہ یہ رقم واقعی ان اخراجات سے تجاوز نہ کرے جو اس منصوبہ کے قرض کے اجراء کے لئے پیش آئے ہیں؛ البتہ اگر پوری احتیاط سے ان اخراجات کی تحدید ممکن ہو تو یہ صورت احکام شریعت کے زیادہ موافق اور مناسب ہوگی اور اس کے جواز میں کوئی کلام نہ ہوگا۔(۱)

اگر سود کی شرح کم ہو لیکن اتنی بھی کم نہیں ہو کہ اسے سروس چارج کہا جا سکے، ہاں یہ ضرور ہے کہ جو عام شرحِ سود کسی بھی عام قرضے میں مروج ہے، اس سے کم ہو، تو محض کم شرح سود کی بنیاد پر اس کو سروس چارج کا عنوان دے کر جائز قرار نہیں دیا جا سکتا؛ بلکہ اس معاملہ میں احتیاط کی ضرورت ہے، خصوصاً اس پس منظر میں کہ حضرت عمرؓ نے فرمایا: سود سے بھی بچو اور شبہہ سود سے بھی؛ چنانچہ سنن ابن ماجہ میں ہے :

عن عمر قال : إن آخر ما نزلت آية الربا ، وأن رسول الله صلى الله عليه وسلم قبض ولم يفسرها لنا ، فدعوا الربا والريبة ۔ (۲)

جہاں تک یہ بات ہے کہ اس طرح کے قرضے مختلف قسم کے جانوروں کو پالنے، مکان کی تعمیر، کاشتکاری وباغبانی کی ضروریات اور دیگر کاروبار جیسے اہم کاموں کے لئے ہوتے ہیں تو اس کے باوجود ایک ناجائز صورت کو جائز قرار نہیں دیا جا سکتا؛ البتہ شریعت نے خاص مجبوری کی حالت میں ایک ناجائز صورت کو اختیار کرنے کی اجازت دی ہے اور وہ بھی بہ قدر ضرورت، جیسا کہ اضطرار کی حالت میں خنزیر کھانے کی اجازت دی اور غیر باغٍ ولا عادٍ کی قید بھی لگادی، اسی طرح مذکورہ بالا مصلحتوں کی خاطر سودی قرضے کی عمومی اجازت نہیں دی جا سکتی، جب تک کہ خاص مجبوری کی حالت پیدا نہ ہو جائے۔

مختلف رفاہی کاموں کے لئے حکومت کی امداد قبول کرنا

حکومت مختلف رفاہی کام کرتی ہے، غریبوں کے لئے مکان کی فراہمی، یا اس کے لئے مناسب رقم کا عطیہ، بیت الخلاء بنانے کے لئے رقم مختص کرنا، تعلیمی ضروریات کے لئے مناسب تعاون وغیرہ، یہ سب صورتیں نہ صرف یہ کہ جائز ہیں؛ بلکہ ایسی رقوم کو حاصل کرنا چاہئے؛ کیوں کہ ملکی خزانہ پر تمام باشندوں کا حق ہے اور اپنا حق وصول کرنے میں مضائقہ نہیں؛ بلکہ ایسی رقوم حاصل کر کے اور ان کا صحیح استعمال کر کے لوگوں کو سہولت پہنچانا ایک مستحسن عمل ہے، اس کی نظیریں عہد رسالت اور عہد فاروقی میں خصوصیت کے ساتھ اور بعد کے ادوار میں بھی ملتی ہیں، جیسے مسافر خانہ بنوانا، حضرت عمرؓ کا وظائف مقرر کرنا، بیواؤں اور مساکین کی مدد وغیرہ۔

(۱) فقہی مقالات: ۱/۳۰۷، ط: دیوبند۔ (۲) سنن ابن ماجہ، باب التغليظ في الربا، حدیث نمبر: ۲۲۷۶۔

البتہ ایسی امدادی رقوم حاصل کرنے میں کافی محنت اور تگ ودو کرنی پڑتی ہے اور بعض مرتبہ تو کئی چپلیں گھس جاتی ہیں، اگر یہی کام واسطہ بننے والے شخص سے کرایا جائے تو آسانی سے کام ہوجاتا ہے؛ لیکن واسطہ بننے والا مفت میں کام نہیں کرتا ہے؛ بلکہ اسے محنت کا معاوضہ دینا پڑتا ہے، اب محنتانہ کی ایک صورت تو یہ ہے کہ مطلوبہ محنت اور حاصل کی جانے والی رقم کو ملحوظ رکھتے ہوئے رقم کی مقدار مختص کردی جائے، دوسری صورت یہ ہے کہ تناسب مقرر کردیا جائے، جیسے پانچ فیصد، دس فیصد وغیرہ، کیا محنتانہ کی یہ دونوں صورتیں جائز ہوں گی یا نہیں؟ اس کا جواب اس بات پر منحصر ہے کہ واسطہ بننے والا کس طرح کا آدمی ہے، اگر واسطہ بننے والا ایسا ہے جس کی ذمہ داری ہو کہ اس کام کے لئے تگ ودو کرے، گویا وہ اسی شعبہ کا ملازم وخادم ہے تو پھر اس کا محنتانہ لینا جائز نہیں ہے؛ بلکہ یہ رشوت ہے، اس لئے اگر وہ ملازم مسلمان ہو تو اسے رشوت لینے سے کلی اجتناب کرنا چاہئے، اس کی نظیر قاضی سے متعلق یہ مسئلہ ہے کہ اگر وہ فیصلہ کرنے کے لئے کسی فریق سے رقم لے تو یہ رشوت ہے؛ کیوں کہ فیصلہ بلاعوض کرنا اس کے فرائض منصبی میں داخل ہے، اگر رشوت لے ہی لے تو اس کی وجہ سے وہ فاسق ہوجائے گا؛ چنانچہ علامہ حصکفیؒ فرماتے ہیں :

ولو كان (القاضي) عدلا ففسق بأخذها (الرشوة) أو بغيره وخصها؛ لأنها المعظم ۔ (۱)

اگر واسطہ بننے والا اس شعبہ کا ملازم نہیں ہے اور وہ اس طرح کی امدادی رقوم نکلوانے میں واقعی محنت کر رہا ہے تو اس کے لئے محنتانہ لینا جائز ہے؛ کیوں کہ اس کی حیثیت ایجنٹ کی ہے، جسے ''سمسار'' اور ''دلال'' کہا جاتا ہے، فی زمانہ دلالی کا معاملہ مروج ہے، گو کہ حنفیہ کے اُصول کے مطابق دلالی پر اُجرت کا معاملہ جائز نہیں ہے؛ لیکن خود متاخرین احناف نے تعامل کو دیکھتے ہوئے اس کو جائز قرار دیا ہے، علامہ حصکفیؒ اور علامہ شامیؒ نے بھی اس کا جواز نقل کیا ہے، (۲) —— واسطہ بننے والے کے لئے اُجرت کی دو صورتیں ہوسکتی ہیں، ایک رقم مختص کرکے دینا، دوسرے: تناسب کے اعتبار سے دینا —— رقم مختص کرنے کا جواز تو ظاہر ہے کہ اس میں جہالت نہیں ہے اور اُجرت میں اصل یہی ہے کہ وہ متعین ہو، جہالت نہ پائی جاتی ہو، اگر تناسب سے دیا جائے تو یہ بھی جائز ہے؛ کیوں کہ اگر کسی کام کے لئے حکومت نے رقم متعین کردی ہو، اور واسطہ بننے والے نے محنتانہ کے طور پر کوئی تناسب مقرر کیا ہو تو اس صورت میں جہالت باقی نہیں رہے گی، جیسے حکومت نے ایک کام کے لئے ایک سو روپے متعین کیا اور واسطہ بننے والے نے پانچ فیصد اپنے لئے محنتانہ رکھا، تو اسے کام ہونے پر پانچ روپے ملیں گے؛ کیوں کہ سو روپے کا پانچ فیصد پانچ ہی ہوتا ہے، اور اگر حکومت کی طرف سے رقم متعین نہ ہو، کمی بیشی کا امکان ہو، تو اس میں گو اُجرت مجہول ہوگی، تاہم اس طرح کا معاملہ مروج ہے اور عرف کی بنیاد پر باعث نزاع بھی نہیں بنتا ہے، اس لئے یہ صورت بھی جائز ہوگی۔

(۱) الدر المختار مع رد المحتار: ۵/ ۳۶۳، کتاب القضاء۔ (۲) دیکھئے: الدر المختار ورد المحتار، باب البیع الفاسد۔

سرکاری اسکیم سے استفادہ میں رشوت کالین دین

جیسا کہ ذکر کیا گیا واسطہ بننے والا خود اس شعبہ کا ملازم ہو اور اس کی ذمہ داریوں میں وہ کام کرنا ہو، پھر بھی محنتانہ مانگے تو یہ رشوت ہے، یا اس کا کام صرف دستخط کرنا ہو اور وہ اس پر رقم کا مطالبہ کرے، یا اس ڈپارٹمنٹ کے عہدیداران آپس میں رقم متعین کرلیں جیسا کہ یہ کثیر الوقوع ہے اور یہ جملہ بہ کثرت سنا جاتا ہے کہ ہر ٹیبل پر کھلانا پڑتا ہے، بہرحال! یہ سب صورتیں رشوت کی ہیں، اور رشوت لینا اور دینا دونوں ناجائز ہے، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا :

لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم الراشي والمرتشي ۔ (۱)

تاہم رشوت دینا مجبوری کے وقت جائز ہوجاتا ہے، جیسا کہ فقہاء نے لکھا ہے کہ ظالم بادشاہ کے ظلم سے بچنے کے لئے کچھ دینا پڑے تو اس کی اجازت ہے، علامہ ابن عابدین شامیؒ فرماتے ہیں :

دفع المال للسلطان الجائر لدفع الظلم عن نفسه وماله ولاستخراج حق له ليس برشوة يعني في حق الدافع ۔ (۲)

رہی یہ بات کہ کیا اس طرح کی امدادی رقوم کے حصول کے لئے رشوت دینا جائز ہے؟ اگر اس پہلو سے دیکھا جائے کہ اس طرح کی امدادی رقوم حاصل کرنا ہی ضروری نہیں ہے اور جب یہ ضروری نہیں تو گویا مجبوری بھی نہیں ہے اور جب مجبوری نہیں ہے تو رشوت دینا بھی جائز نہیں ہے؛ لیکن اس میں ایک اور پہلو زیادہ اہم ہے اور وہ ہے اپنا جائز حق وصول کرنا، ہندوستان جیسے ملک میں اگر مسلمان اس طرح کے جائز حقوق وصول نہ کریں تو مجموعی طور پر خسارہ کی بات ہے، مسلمان یہاں ویسے ہی کافی پیچھے ہیں، مزید پیچھے ہوتے چلے جائیں گے، جیسے عام طور پر سرکاری نوکری حاصل کرنے میں رشوت دینی پڑتی ہے، اب اگر رشوت دینے کے مفسدہ کی وجہ سے سرکاری نوکری کے حصول کو ناجائز قرار دیا جائے تو یہ بڑے خسارہ کی بات ہوگی، اسی طرح امدادی رقوم میں مسلمانوں کا حق ہے، اس سے پہلوتہی اختیار کرنا خسارہ کا باعث ہے، اس لئے اپنے جائز حق کو وصول کرنا درست ہے، خواہ رشوت دینی پڑے، حضرت مولانا محمود حسن گنگوہیؒ فرماتے ہیں :

اپنا حق وصول کرنے کے لئے اگر مجبوراً رشوت دی جائے تو اُمید ہے کہ رشوت دینے والا گناہ سے بچ جائے گا۔ (۳)

اسی طرح سبل السلام میں ہے :

فعلى هذا بذل المال للتوصل إلى الحق لا يكون رشوة ۔ (۴)

(۱) ابوداؤد، حدیث نمبر: ۳۵۸۰۔　(۲) شامی: ۶/ ۴۲۴، ط: بیروت۔
(۳) فتاویٰ محمودیہ: ۱۸/ ۴۵۶، ط: ڈابھیل۔　(۴) سبل السلام: ۲/ ۵۹۔

غلط بیانی اور غلط طریقہ سے امداد یا قرض حاصل کرنا

اگر کسی امدادی رقم یا قرض حاصل کرنے کے لئے حکومت نے کچھ ضابطے اور اُصول مقرر کر رکھے ہوں تو ان اُصولوں کا لحاظ ضروری ہے، مثلاً امدادی رقم کے حاصل کرنے کے لئے حکومت نے مالی معیار مقرر کر دیا ہو کہ جس کے پاس زیادہ سے زیادہ اتنا مال ہو، وہی اس امداد کا مستحق ہے، اب وہ امداد ایسا شخص حاصل کرنا چاہتا ہے جس کے پاس اس حد سے زیادہ مال ہے تو اس کے لئے امداد حاصل کرنا جائز نہیں ہوگا ؛ کیوں کہ اس میں جھوٹ اور دھوکہ ہے، اور حق والوں کا حق مارنا بھی، جھوٹ اور دھوکہ ہونا تو واضح ہے اور حق والوں کا حق مارنا اس اعتبار سے بھی ہے کہ اگر غیر مستحق لوگ سرکاری اسکیموں سے فائدہ اُٹھائیں گے تو جتنے مستحقین کو اسکیم سے فائدہ اُٹھانے کا موقع ملتا اتنے لوگ فائدہ نہیں اُٹھاسکیں گے، علامہ ابن نجیم مصریؒ نے بیت المال سے ملنے والی مدد کی بابت غیر مستحق کے استفادہ کرنے والے کو دو ظلم کا مرتکب قرار دیا ہے، ایک ظلم تو غیر مستحق کا فائدہ اُٹھانا، دوسرا ظلم مستحق کو محروم کرنا؛ چنانچہ علامہ ابن نجیم مصریؒ فرماتے ہیں :

> رجل له عطاء في الديوان مات عن ابنين فاصطلحا على أن يكتب في الديوان اسم أحدهما و ياخذ العطاء والآخر لا شيئ له من العطاء ويبذل له من كان العطاء له مالا معلوما فالصلح باطل و يرد بدل الصلح والعطاء للذى جعل الإمام العطاء له ... غير أن السلطان إن منع المستحق فقد ظلم مرتين في قضية حرمان المستحق و إثبات غير المستحق مقامه ـ (۱)

بہر حال ! امدادی رقوم یا قرض حاصل کرنے کے لئے حکومت کی طرف سے جو شرائط و معیارات متعین ہوں، ان میں غلط بیانی اور غلط طریقہ اختیار کر کے انھیں حاصل کرنا درست نہیں ہے۔

اگر حکومت بینک سے قرض دلائے اور اس کا بڑا حصہ خود ادا کرے؟

بعض اسکیموں میں اگر حکومت ضرورت مندوں کو بینک سے قرض دلاتی ہو اور اس پر عائد ہونے والے انٹرسٹ کو حکومت خود ادا کرتی ہو تو ایسی اسکیم سے فائدہ اُٹھانا جائز ہے اور یہ سودی معاملہ کے دائرہ میں نہیں آئے گا ؛ کیوں کہ بینک حکومت ہی کا ادارہ ہے اور حکومت کا اپنے ہی ادارہ کو انٹرسٹ ادا کرنا انٹرسٹ نہیں ؛ بلکہ اس کا تعاون ہے، جیسے ایک

(۱) الاشباہ والنظائر: ۱۹۰، قاعدة: تصرف الامام على الرعية منوط بالمصلحة ـ

آدمی کی دو دُکانیں ہوں اور وہ ایک دُکان کی رقم کا تبادلہ دوسری دُکان کی رقم سے کمی بیشی کے ساتھ کرے تو یہ سود نہیں ہے اور جیسے آقا اپنے ماذون بالتجارہ غلام سے ربوی معاملہ کرے تو یہ شرعاً سود نہیں ہے، جیسا کہ علامہ حصکفیؒ فرماتے ہیں :

لا ربوٰ بين سيد وعبده ولو مدبراً لا مكاتباً إذا لم يكن دينه مستغرقاً لرقبته وكسبه ... التحقيق الإطلاق ، و إنما يرد الزائد لا للربا بل لتعلق حق الغرماء ۔ (۱)

گویا مقروض نے جتنا قرض لیا تھا وہ واپسی اتنی ہی رقم کی کر رہا ہے نہ کہ بڑھ کر، اور جب قرض کا معاملہ تساوی کے ساتھ ہو تو اس کے جواز میں کوئی کلام نہیں ہے۔

اگر حکومت مکمل انٹرسٹ ادا نہ کرتی ہو؛ البتہ انٹرسٹ کا ایک بڑا حصہ ادا کرتی ہو اور کچھ حصہ مقروض ادا کرتا ہو، تو اگر مقروض والے حصے کی مالیت اتنی کم ہو جسے سروس چارج کہا جا سکے تو بھی یہ معاملہ جائز ہوگا، اور اگر اسے سروس چارج قرار دینا مشکل ہو، یعنی مقروض کی طرف سے ادا کئے جانے والا حصہ مجموعی طور پر اتنا ہو جو مناسب رقم بن جاتی ہو، سروس چارج کے دائرہ سے باہر ہو ـــــ جس کی تفصیل اوپر آ چکی ہے تو گو مقروض معمولی تناسب ہی سے انٹرسٹ ادا کر رہا ہے پھر بھی وہ سود ہے اور جب سود ہے تو اس اسکیم سے فائدہ اُٹھانا عام حالات میں جائز نہ ہوگا، ہاں، اگر شدید مجبوری ہو، یعنی ایسی مجبوری جس کی وجہ سے ایک ناجائز چیز جائز ہو جاتی ہے، تب ہی اس اسکیم سے فائدہ اُٹھانے کی اجازت ہوگی۔

حکومت کے محفوظ فنڈ کے انٹرسٹ سے استفادہ

بینک کا بنیادی کاروبار سود پر مبنی ہے، دوسروں کو قرض دے کر انٹرسٹ وصول کرتا ہے، اسی طرح دوسروں کی رقم لے کر سود ادا کرتا ہے اور سود مال حرام ہے، ایک مسلمان کا اس سے فائدہ اُٹھانا جائز نہیں ہے، حکومت محفوظ فنڈ قائم کر کے بینک میں اسے ڈپازٹ کر دیتی ہے اور اس کے انٹرسٹ سے بعض تعلیمی و رفاہی اداروں اور افراد واشخاص کا تعاون کرتی ہے تو بہ ظاہر یہ رقم مالِ حرام ہے، گویا مالِ حرام سے حکومت تعاون کرتی ہے؛ لیکن اس میں غور وفکر کا دوسرا پہلو یہ ہے کہ اس محفوظ فنڈ کی مالک بھی حکومت ہے اور اس کے انٹرسٹ پر بھی اولاً حکومت ہی کی ملکیت قائم ہوتی ہے، گویا وہ سب رقم سرکاری خزانہ کا ایک حصہ ہے اور یہ بات بھی ظاہر ہے کہ سرکاری خزانہ میں مخلوط رقم رہتی ہے، یعنی کچھ حلال اور کچھ حرام، بعض آمدنی کے ذرائع حلال ہوتے ہیں اور بعض کے ناجائز، اس اختلاط کے باوجود حکومت کی رقوم سے فائدہ اُٹھانا جائز ہے، اس پہلو سے محفوظ فنڈ کے انٹرسٹ سے فائدہ اُٹھانا جائز ہے کہ اس کا مال حرام ہونا متعین نہیں ہے۔

(۱) الدر المختار مع رد المحتار: ۵/ ۱۸۵، باب الربا۔

اگر اس کو مالِ حرام مان بھی لیا جائے تو بھی اس سے استفادہ جائز ہوگا؛ کیوں کہ کافر سود کا مالک ہوجاتا ہے، اور مسلمان کا اس سے لین دین جائز ہے؛ چنانچہ علامہ زیلعیؒ فرماتے ہیں :

وكره لرب الدين أخذ ثمن خمر باعها مسلم لا كافر ۔ (۱)

اسی طرح درر الحکام میں ہے :

وجاز أخذ دين على كافر من ثمن خمر بخلاف المسلم ۔ (۲)

فتاویٰ دارالعلوم زکریا میں ہے :

اگر کافر کے پاس سود کا مال آیا تو کافر اس کا مالک بن جائے گا اور اس سے ہدیہ قبول کرنا جائز ودرست ہوگا۔ (۳)

ہندوستان کی حکومت، سیکولر ہے، غیر مسلموں کی اکثریت ہے، کلیدی عہدوں پر وہی لوگ ہیں، اسلامی نظام مروج نہیں ہے، اس لئے زیر بحث مسئلہ میں اسی اعتبار سے حکم جاری ہوگا، اور سودی مال پر حکومت کی ملکیت کی وجہ سے مسلمانوں کے لئے اس سے استفادہ جائز ہوگا، جیسا کہ مذکورہ بالا فقہی عبارات سے واضح ہے۔

● ● ●

---

(۱) تبیین الحقائق: ۶/۲۷۔

(۲) درر الحکام: ۱/۳۱۸۔

(۳) فتاویٰ دارالعلوم زکریا: ۵/۶۱۴۔

ہیوی ڈپازٹ کی جائز متبادل شکلیں وصورتیں!

مولانا جنید پالن پوری •

تقریباً بڑے شہروں میں ہیوی ڈپازٹ کا عام چلن ہے کہ کرائے دار کی طرف سے مکان مالک کو موٹی رقم دے دی جائے اور پھر معاہدہ کے مطابق اس مکان کو استعمال کیا جائے،عرف میں یہ رقم جو مکان مالک کو دی جاتی ہے اس کی حیثیت قرض کی ہوتی ہے، اسی لئے اس کو استعمال کرنے کی اجازت ہوتی ہے، اس کی زکوٰۃ بھی کرائے دار ہی نکالتا ہے، دوسری شکل یہ ہوتی ہے کہ ہیوی ڈپازٹ (موٹی رقم) کے ساتھ برائے نام معمولی کرایہ بھی رکھا جاتا ہے، تیسری صورت یہ ہوتی ہے کہ ہیوی ڈپازٹ کے ساتھ کرایہ تو نہیں ہوتا؛ مگر فلیٹ کا مینٹیننس (Maintainance) کرائے دار کے ذمہ ہوتا ہے۔

حاصل یہ ہے کہ پہلی صورت میں کرایہ کا معاف کیا جانا اسی طرح دوسری اور تیسری شکل میں کرایہ کا کم کیا جانا یہ اسی قرض کی وجہ سے ہوتا ہے، جو مکان مالک کو دیا گیا ہے، گویا قرض دے کر اس سے منافع حاصل کیا جارہا ہے جو سود اور حرام ہے۔

درمختار میں علامہ حصکفیؒ نے ''الاشباہ والنظائر'' کے حوالہ سے لکھا ہے: ''**کل فرض جر نفعا فهو حرام الخ**''۔ (درمختار)

مذکورہ تمام صورتوں میں کرایہ دار کے ذمہ ضروری ہے کہ مکان مالک کو اُجرت مثل یعنی اس طرح کے مکانات کا جو کرایہ بغیر ہیوی ڈپازٹ کے چلتا ہوگا، وہ دینا ہوگا:

> لو استقرض رجل دراهم من رجل وقال: اسكن حانوتي هذا فان لم ارد عليك دراهمك لا أطالبك بأجرة الحانوت والأجرة التي تجب عليك هبة لك، الى أن قال وقيل الصحيح انه يجب أجر المثل في الوجهين، كذا في المضمرات، قال فخر الدين: وعليه الفتوىٰ هكذا في الكبرىٰ۔[1]

• دارالافتاء والارشاد، مجلس البرکۃ، ممبئی۔

(۱) فتاویٰ ہندیہ: ۵۲۱/۴، مستفاد از محمود الفتاویٰ: ۳/۹۰-۹۲۔

ہیوی ڈپازٹ کا معاملہ ابتداءً غریب رہائشی علاقوں میں شروع ہوا کہ ہیوی ڈپازٹ کے طور پر تین لاکھ چار لاکھ روپئے لے کر کرایہ معاف کر دیا جاتا تھا، اس شکل کو اختیار کرنے پر غریب کرایہ دار تو اس لئے تیار ہوتا تھا کہ اس کی کل پونجی یہی ڈپازٹ کی رقم ہوتی تھی، اب معمولی روزگار سے جو کماتے تھے، وہ گھر کے اخراجات میں ختم ہو جاتا تھا کہ کرایہ میں دینے کے لئے کچھ نہ بچتا تھا، یا جو بچتا تھا وہ کرائے کے لئے کافی نہ ہوتا تھا، اب اسی جمع پونجی میں سے کرایہ دیا جائے تو یہ ایک مدت تک ادا کر کے ختم ہونے پر سر پر چھت نہ ہونے کا خوف دامن گیر ہوتا تھا، بس ہیوی ڈپازٹ کی شکل ہی میں انھیں راحت دکھائی دیتی، اسی لئے ہزار منع کرنے کے باوجود عوام الناس اس سے نہ بچ پاتے۔

دین دار حضرات کے لئے پریشانی یہ ہوجاتی کہ کرایہ پر مکان ملنا دشوار ہوجاتا کہ مکان مالک ہیوی ڈپازٹ کے علاوہ تیار نہ ہوتا، کسی مکان مالک کی ضرورت یہ ہوتی کہ کسی کا قرض باقی ہے، یا یہ کہ کاروبار کرنا ہے اور رقم پاس نہیں، رفتہ رفتہ یہ معاملہ غریب رہائشی علاقوں سے نکل کر بالکل عام ہوگیا، ہر جگہ اسی کا چلن عام ہوگیا، کبھی مکان مالک کی ضرورت تو کہیں کرایہ دار کی مجبوری، مکان کے ساتھ ساتھ دوکانوں میں بھی ہیوی ڈپازٹ والا معاملہ جاری ہوگیا۔

ان ہی اُلجھنوں اور پریشانیوں کی وجہ سے جو حضرات ہیوی ڈپازٹ والے ناجائز اور سودی معاملہ میں پڑے ہوئے ہیں، انھیں اس سودی معاملہ سے بچانے کے لئے کچھ تدبیریں اور حیلے پیش خدمت ہیں۔

حیلہ کا لغوی معنی مہارت، حسنِ تدبیر اور تصرف کرنے کی قدرت کے ہیں: ''**الحذق وجودة النظر والقدرة علی التصرف**''(۱) حسن تدبیر کے ذریعہ گناہ اور حرام سے بچنے کے لئے جو طریقہ اختیار کیا جائے اسے ''حیلہ'' کہتے ہیں، اس طرح اس کے لغوی اور اصطلاحی معنی کے درمیان گہری مناسبت پائی جاتی ہے۔

حیلہ کے حکم سے متعلق علامہ سرخسیؒ کی یہ صراحت قابل ذکر ہے :

> **فالحاصل أن ما يتخلص به الرجل من الحرام أو يتوصل به إلى الحلال من الحيل فهو حسن الخ۔ (۲)**

حاصل یہ ہے کہ جس حیلہ کے ذریعہ آدمی حرام سے بچے اور حلال کو حاصل کرے وہ بہتر ہے اور کسی کے حق کو باطل کرنے یا باطل کی ملمع سازی کر کے اس کو حق ثابت کرنے یا حق کو مشتبہ کرنے کے لئے حیلہ کرنا مکروہ ہے اور اس طریقہ سے جو بھی حیلہ ہو، وہ ناپسندیدہ ہے۔(۳)

(۱) القاموس المحیط: ۸/۱۲۷۔ (۲) المبسوط للسرخسی: ۳۰/۲۱۰۔ (۳) قاموس الفقہ: ۳/۳۱۰۔

بہر حال ہیوی ڈپازٹ کی جگہ یہ شکل اختیار کی جاسکتی ہے کہ مکان کرائے پر لینے والا رقم دے کر مکان مالک سے حق سکنیٰ (حق رہائش) خرید لے یعنی تعمیری کام تو مکان مالک ہی کا ہوگا، صرف حق رہائش کو بیچا اور خریدا جارہا ہے، (لینڈ لارڈ شپ والا معاملہ ہوا)۔

عندالاحناف اعیان سے تعلق رکھنے والے حقوق کا وہی حکم ہے، جو اعیان کا ہے، یعنی حقوق کی بیع جائز ہے، بشرطیکہ اس میں بیع سے کوئی اور مانع موجود نہ ہو، جیسے حق مرور، حق رہائش وغیرہ :

أن حق المرور حق يتعلق برقبة الأرض ، وهي مال هو عين فما يتعلق به يكون له حكم العين الخ ۔ (۱)

کرایہ دار حق رہائش خرید لے تو اس مجلس میں واپسی کی کوئی شرط نہ لگائی جائے ؛ بلکہ مجلس بیع کے ختم ہونے کے بعد واپسی کی شرط لگائی جائے تو بیع میں شرط نہ ہونے کی وجہ سے حق رہائش کی خرید وفروخت بھی درست ہوگی، اب مکان مالک اس رقم کو بطور ملک استعمال کرے گا، اس کی زکوٰۃ بھی اسی پر ہوگی، نیز جس نے حق رہائش خریدا ہے، وہ اس مکان میں اس کا حق ہونے کی وجہ سے رہے گا، نہ کہ قرض کی وجہ سے؛ لہٰذا یہ بھی جائز ہوگیا اور روپیوں کی زکوٰۃ اس پر نہ ہوگی، مجلس عقد ختم ہونے کے بعد واپسی کی شرط لگائی جائے تو اوپر کی خرید وفروخت بھی درست ہوگئی اور اس وعدہ کا ایفاء بھی لازم ہوگا :

وقيل : بيع يفيد الإنتفاع به ، وفي اقالة شرح المجمع عن النهاية : وعليه الفتوىٰ ، وقيل : أن بلفظ البيع لم يكن رهناً ، ثم أن ذكرا الفسخ فيه أو قبله أو زعماه غير لازماً كان بيعاً فاسداً ولو بعده على وجه الميعاد جاز ولزم الوفاء به ۔ (۲)

بعض حضرات فرماتے ہیں کہ بیع وشراء اور معاملات میں وفائے عہد قضاء بھی لازم ہے :

وَ اَوْفُوْا بِالْعَهْدِ اِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُوْلًا ۔ (بنی اسرائیل:۳۴)

يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لِمَ تَقُوْلُوْنَ مَا لَا تَفْعَلُوْنَ ، كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللّٰهِ اَنْ تَقُوْلُوْا مَا لَا تَفْعَلُوْنَ ۔ (الصف:۲-۳)

امام ابوبکر جصاص رازیؒ فرماتے ہیں کہ قرآن کریم کی یہ آیت بتاتی ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کام کو کرنے کی ذمہ داری قبول کر لیتا ہے، خواہ وہ عبادات میں سے ہو یا معاملات میں سے، اسے پورا کرنا لازم ہے۔

---

(۱) فتح القدیر: ۵/ ۲۰۶، مستفاد از: اسلام اور جدید معاشی مسائل۔

(۲) ردالمحتار: ۴/ ۲۷۴، مستفاد از: احسن الفتاویٰ: ۶/ ۵۰۷۔

شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم رقم طراز ہیں کہ ''بیع کے مؤثر ہوجانے کے بعد خریدار یہ وعدہ کرتا ہے کہ جب بائع اسے یہی رقم پیش کرے گا تو وہ گھر اسے دوبارہ بیچ دے گا تو یہ وعدہ قابل قبول ہے اور اس کی وجہ سے وعدہ کرنے والے پر صرف اخلاقی ذمہ داری ہی عائد نہیں ہوگی؛ بلکہ اس کے ذریعہ سے اصل بائع کو قانونی طور پر قابل نفاذ حق حاصل ہوجائے گا۔

فقہاء نے اس طریق کار کو جائز قرار دیتے ہوئے اپنے نقطۂ نظر کی بنیاد اس اُصول پر رکھی ہے کہ: ''**قد تجعل المواعید لازمة لحاجة الناس**'' ضرورت کے وقت وعدوں کو عدالتی طور پر بھی لازم قرار دیا جاسکتا ہے۔(۱)

دوسری شکل یہ ہے کہ مالکِ مکان مجلس عقد ہی میں یہ شرط لگادے کہ جب میں رقم واپس کروں گا تو مکان میری ملک میں آجائے گا، اسے ''بیع الوفا'' کہتے ہیں۔

بہت سے فقہاء نے اسے بیع فاسد قرار دیا ہے؛ کیوں کہ اس میں واپسی کی شرط بیع کے اُصول اور تقاضوں کے خلاف ہے؛ البتہ عملاً اس بیع کی صورت بالکل رہن کی ہے، اس لئے فقہی قباحتوں اور غیر معمولی تعامل کو پیش نظر رکھتے ہوئے فقہاء نے اسے رہن کی حیثیت سے جاری رکھا۔(۲)

البتہ چند فقہائے کرام نے بیع میں اس طرح کی شرط متعارف ہونے، نیز احتیاج اور سود سے بچنے کے لئے بطور حیلہ اس بیع کو جائز قرار دیا؛ بلکہ امام زیلعیؒ نے اس مکان سے فائدہ اُٹھانے پر حلال کے فتویٰ کو اختیار کیا، ابن عابدینؒ فرماتے ہیں: ''**والعمل فی دیارنا علی ما رجحه الزیلعی**''۔(۳)

شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم ''فقہ البیوع'' میں بیع الوفاء پر چند اقوال بیان کرتے ہوئے رقم طراز ہیں :

> **الثانی : أنه بیع صحیح بشرطه للعرف ، وهو الذی اختاره الزیلعی رحمه الله تعالیٰ ، فقال : الفتویٰ علی أنه بیع جائز مفید لبعض احکامه من حل الإنتفاع به ، إلا أنه لا یملک بیعه للغیر ، وذکر الحصکفی عن النهایة أن علیه الفتویٰ ، وذکر ابن عابدین عن النهر والعمل فی دیارنا علی ما رجحه الزیلعی ولعل هذا القول مبنی علی جواز الشرط المتعارف فی البیع ۔ (۴)**

(۱) اسلام اور جدید معاشی مسائل: ۵/۷۱۔ (۲) مستفاد از: کتاب الفتاویٰ۔
(۳) ردالمحتار: ۵/۲۷۷، باب الصرف۔ (۴) فقہ البیوع: ۱/۵۱۵۔

مشائخ سمرقند میں سے بہت سے علماء نے تعامل اور احتیاج کی وجہ سے اسے جائز قرار دیا ہے، امام نجم الدین النسفیؒ فرماتے ہیں :

فقال اتفق مشائخنا فی هذا الزمان فجعلوه بیعاً جائزاً مفید بعض احکامه وهو الإنتفاع به دون البعض ، وهو البیع لحاجة الناس إلیه ولتعاملهم فیه ، والقواعد قد تترک بالتعامل وجوز الإستصناع لذلک وقال صاحب النهایة : وعلیه الفتوىٰ ۔ (۱)

قال المصنف رحمه الله (ومن جعل البیع الجائز المعتاد) یرید به بیع الوفاء ، وصورته أن یقول البائع للمشتری : بعت منک هذا العین بمالک علّی من الدین علی أنی متی قضیت الدین فهو لی ، أو یقول بعت منک هذا العین بکذا علی أنی إن دفعت الیک ثمنک تدفع العین إلیّ ، وقد اختلف الناس فیه ومشائخ سمرقند جعلوه بیعاً جائزا مفیداً بعض الأحکام ، وهو الإنتفاع به دون البیع والهبة علی ماهو المعتاد بین الناس للحاجة إلیه ، واختاره المصنف رحمه الله وأشار إلیه بقوله : البیع الجائز المعتاد ۔ (۲)

درر الحکام شرح مجلة الاحکام میں قدرے تفصیل کے بعد مرقوم ہے :

والحاصل أن بیع الوفاء ، و إن وجد فیه تسعة اقوال فأرجحها القول الذی اتبعته المجلة فی قولها : ''وهو فی حکم البیع الجائز بالنظر إلی انتفاع المشتری به وفی حکم البیع الفاسد بالنظر إلی کون کل من الفریقین مقتدراً علی الفسخ وفی حکم الرهن بالنظر إلیٰ أن المشتری لا یقدر علی بیعه إلی الغیر'' الیٰ ان قال : هذا وقد ذکرت المجلة فی البیع بالوفاء المبیع بصورة مطلقة وجاء فی المتن الترکی (المال) بدلاً من البیع علی أن الفقهاء و إن اتفقوا علی جوازه فی العقار ، فقد اختلفوا فی جوازه فی المنقول ، فمنهم من قال بالجواز ، ومنهم من لم یجزه وقد افتی کثیرون من شیوخ المسلمین بعدم جوازه ۔ (۳)

(۱) تبیین الحقائق:۵/ ۱۸۴۔ (۲) العنایۃ:۱۳/ ۱۵۶۔ (۳) درر الحکام:۱/ ۱۱۳۔

وصح بيع الوفاء في العقار استحساناً للتعامل ، واختلف في المنقول ، قيل : يصح لعموم الحاجة وقيل : لا يصح لخصوص التعامل ـ (۱)

زیر بحث مضمون میں مسئلہ عقار (مکان ودکان) ہی کا ہے، اوپر کی تمام عبارات سے استحساناً للتعامل قول جواز ہی معلوم ہوتا ہے۔

حضرت مولانا ظفر احمد عثمانیؒ امداد الاحکام میں بیع بالوفاء سے متعلق عدم جواز کا قول نقل فرمانے کے بعد رقمطراز ہیں :

مگر چوں کہ بیع الشرط کے ناجائز ہونے میں ائمہ کا اختلاف ہے؛ چنانچہ امام شافعیؒ کے نزدیک بعض صورتوں میں بیع بالشرط جائز ہے اور ابن ابی لیلیٰؒ اور ابن شبرمہؒ کا بھی یہی مذہب ہے کہ بیع الشرط جائز ہے؛ اس لئے فقہاء متأخرین نے ضرورت کی وجہ سے بیع الوفاء کو جائز کردیا ہے؛ تاکہ اس طرح سود سے تو بچا رہے، باقی سود کا گناہ جس طرح سب کو معلوم ہے کہ سود خور پر حضور ﷺ نے سخت لعنت فرمائی ہے تو اس گناہ سے بچنے کے لئے بیع بالوفاء کرنے میں اگر ثواب کی اُمید نہیں تو یہ کیا کم نفع ہے کہ سود کے عذاب سے بچ جائے اور قواعد شریعہ سے ثواب کی بھی اُمید ہوتی ہے، گو یقین نہیں ہوسکتا۔ (۲)

ایک دوسری جگہ رقم طراز ہیں :

اور ضرورت عامہ کی وجہ سے بیع بالوفاء کو متأخرین نے جائز قرار دیا ہے اور اسی ضرورت سے قول صاحبین کو بھی لیا گیا ہے، ورنہ اصل مذہب کا مقتضا یہ ہے کہ یہ بیع نہیں؛ بلکہ رہن ہے اور رہن کے منافع حاصل کرنا جائز نہیں ہے۔ (۳)

حکیم الامت حضرت تھانویؒ نور اللہ مرقدہ وبرد مضجعہ ''امداد الفتاویٰ'' میں ''بیع الوفاء'' کا اصل مذہب نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں :

لیکن بعض متأخرین نے اجازت دی ہے، پس بلا اضطرار شدید تو اس کا ارتکاب

---

(۱) درر الحکام شرح غرر الاحکام: ۲/ ۲۰۸۔　　(۲) امداد الاحکام: ۳/ ۴۴۲-۴۴۳۔

(۳) امداد الاحکام: ۳/ ۴۴۴۔

نہ کرے اور اضطرار شدید میں بائع کو اختیار ہے کہ فتویٰ متاخرین پر عمل کرے، اگرچہ مشتری کو کوئی اضطرار نہیں: ''والتفصیل فی الدر المختار قبیل کتاب الکفالہ''۔(۱)

زیر بحث مضمون میں مجبوری کبھی بائع کی طرف سے ہوتی ہے، کبھی مشتری کی طرف سے اور کبھی دونوں طرف سے مجبوری لائق ہوتی ہے، جیسا کہ مضمون کی ابتدا میں مفصل گذرا۔

جس طرح حق سکونت کی خرید وفروخت کی دو شکلیں بیان کی گئیں، یہی شکلیں مکمل مکان کی خرید وفروخت میں بنیں گی، گویا چار شکلیں ہو گئیں۔

ان تمام صورتوں میں خریدار کو صرف انتفاع کا حق ہوگا، وہ یہ مکان یا حق سکونت کسی کو فروخت نہیں کر سکتا، نہ وقف کر سکتا ہے اور نہ کسی کو ہدیہ کر سکتا ہے :

وقد اختلف الناس فیه ومشائخ سمرقند جعلوه بیعاً جائزاً مفیداً بعض الأحکام وهو الإنتفاع به دون البیع والهبة علی ماهو المعتاد بین الناس للحاجة إلیه ۔ (۲)

ان شکلوں میں سب سے بہتر، مناسب اور متفق علیہ وہی پہلی شکل ہے کہ حق سکونت یا مکان کی خرید وفروخت ہو جائے، پھر تکمیل بیع کے بعد واپسی کا وعدہ لے لیا جائے، جس کا ایفاء قضاء بھی واجب ہے، اس صورت کو بلاضرورت بھی اختیار کیا جا سکتا ہے، اس میں ضرورت شدیدہ کی کوئی قید نہ ہوگی۔

دوسری شکل یعنی عقد بیع ہی میں واپسی کی شرط لگائی جائے تو متاخرین میں سے بعض نے لوگوں کی ضرورت کی وجہ سے اس کی اجازت دی ہے کہ ایک مسلمان سودی معاملہ سے بچا رہے تو اسے ضرورت تک ہی محدود رکھنا مناسب ہوگا؛ تاہم بعض حضرات نے تعامل ناس کی وجہ سے اجازت دی ہے، جیسا کہ بیع استصناع میں اجازت ہے، اس قول کے بموجب بلاضرورت بھی گنجائش ہوگی۔(۳)

ایک اہم مسئلہ یہ آئے گا کہ یہ معاہدہ زبانی تو ہو گیا؛ البتہ تحریر میں کیا لایا جائے، یہ ایک پیچیدہ مسئلہ ہے، چوں کہ اتنی بڑی رقم اور مکان کا لین دین بغیر تحریر میں لائے تو کوئی کرے گا نہیں، آج کے دور میں بھروسہ مشکل ہے، اب اگر اسی لین دین اور واپسی کو تقریر کی طرح تحریر میں لایا جائے تو بہ قول وکلاء آج کے قوانین کے اعتبار سے

---

(۱) امدادالفتاویٰ: ۳/۱۰۷-۱۰۸۔ (۲) العنایہ: ۱۳/۱۵۶۔

(۳) کمافی تبیین درر الاحکام شرح غرر الاحکام۔

بہت مشکلیں پیش آئیں گی ،نوٹری اوراسٹیمپ ڈیوٹی میں اچھی خاصی رقم استعمال ہوگی ، نیز واپسی میں بھی بدلوانا ہوگا ، پھر یہی مصارف اس میں بھی ہوں گے، اس کام کے لئے یقیناً کوئی تیار نہ ہوگا اور خاص طور پر بائع (مکان مالک) تو اپنا مکان کسی بھی شکل میں خریدار (ہیوی ڈپازٹ) دینے والے کے نام کرنے پر تیار نہ ہوگا؛ لہٰذا اب معاملہ رہ گیا خریدار کی رقم کا کہ وہ بھی بغیر کسی تحریر کے رقم دینے پر تیار نہ ہوگا؛ چوں کہ مکان تو اب بھی بائع ہی کے نام ہے تو اس کی رقم کی واپسی کی کیا ضمانت؟

ایسی صورت حال میں ایک ترکیب یہ کی جاسکتی ہے کہ مکان مالک (بائع) بطور تلجیۂ (کسی مصلحت کی خاطر نمائشی اور فرضی) دین کا اقرار تحریر میں لے آئے ، نیز خریدار بھی بطور تلجیۂ اس پر دستخط کردے :

فقال الطالب بل هو حق فإن كان المقر له لم يقر بأنه تلجئه فالمال لازم للمقر ۔ (۱)

البتہ یہ تحریر خریدار کے لئے اس وقت کام آئے گی کہ اگر مکان کی واپسی پر بائع کسی بھی طرح کی رقم کا انکار کردے؛ چوں کہ حقدار کے لئے اپنی رقم کسی بھی طرح وصول کرنے کا اختیار ہے، حتیٰ کہ غصب کی بھی اجازت ہے تو اس تحریر کا سہارا لینے میں کوئی مضائقہ نہیں ہونا چاہئے :

- ففی مداينات القينة : إن الدين إذا ظفر من جنس حقه من مال المديون على صفته فله أخذه بغير رضاه ۔ (۲)
- والقاضی يحبس الحر المديون ليبيع ماله لدينه وقضی دراهم دينه من دراهمه ، يعنی بلا أمره ۔ (۳)
- قال العلامة الشامی (قوله : يعنی بلا أمره) لأن للدائن أن يأخذ بيده إذا ظفر بجنس حقه بغير رضا المدين ۔ (۴)

اس میں کوئی شک نہیں کہ حیلہ سے اعلیٰ مقاصد حاصل نہیں ہوتے ؛ لیکن یہ معاملہ جواز کی حدود میں آجاتا ہے اور معاملہ کا جواز کی حدود میں آجانا ہی ایک کامیابی ہے کہ ایک معاملہ حرام سے نکل کر جواز میں داخل ہوجائے ، اگر چہ وہ جواز کے اعلیٰ مقاصد سے ہم آہنگ نہ ہو، پھر بھی جواز میں داخل ہوجائے تو یہ مسلمان کے لئے بڑی نعمت ہے۔

---

(۱) المبسوط للسرخسی، باب الاقرار بالبراءۃ وغیرہا۔ (۲) قرۃ عین الاختیار لتکملۃ رد المحتار۔
(۳) الدر مع التنویر۔ (۴) شامی: ۹/ ۲۲۰-۲۲۱، کتاب الحجر۔

تائید وتوثیق

یہ ایک حقیقت ہے کہ ہیوی ڈپازٹ اور کم کرایہ پر مکان کا حصول اس وقت تقریباً تمام ہی بڑے اور متوسط شہروں میں مروج ہے؛ کیوں کہ اس سے فریقین کا نفع متعلق ہے، مکان دار کو ایک مشت بڑی رقم مل جاتی ہے، جس سے اس کو کاروبار میں سہولت ہوجاتی ہے اور اگر کرایہ دار کرایہ ادا کرنے میں تاخیر یا ناغہ کرے تو وہ مسئلہ حل ہوجاتا ہے، کرایہ دار کو ایک تو نسبتاً کم کرایہ میں مکان حاصل ہوجاتا ہے، دوسرے چوں کہ زرضمانت کی بڑی رقم کا بعجلت ادا کرنا دشوار ہوتا ہے؛ اس لئے اس کو اطمینان ہوجاتا ہے کہ وہ طویل مدت تک اس مکان سے استفادہ کرسکتا ہے، اس طرح کے حالات کی بنا پر قدیم فقہا نے بیع وفا کی صورت نکالی تھی، ہمارے علمائے دیوبند میں بھی بعض اکابر بوقت ضرورت اس کو جائز قرار دیتے ہیں؛ چنانچہ محبی فی اللہ جناب مولانا مفتی جنید پالن پوری زیدت حسناتھم (ممبئی) نے گہرے غور وفکر اور مطالعہ سے اس کی جائز متبادل شکلیں تجویز کی ہیں، ان کی یہ تحقیق قابل تحسین ہے، جو بنیادی طور پر بیع وفا پر ہی مبنی ہیں، ایک صورت عین کی بیع وفا کی ہے، دوسری صورت حق سکنیٰ کی بیع وفا کی ہے، فقہاء کے یہاں اس کی اصل موجود ہے کہ حق ملکیت ایک شخص کا ہو اور حق استفادہ دوسرے شخص کا، جیسے کسی شخص نے غلام کے بارے میں صراحت کی ہو کہ ماجد اس کا مالک ہوگا اور حامد کو خدمت لینے کا حق ہوگا، تو غلام کا مالک ماجد ہوگا اور حق خدمت حامد کو حاصل ہوگا۔

چوں کہ ہیوی ڈپازٹ اور کم کرایہ کی صورت نفس عقد کے اعتبار سے جائز ہے؛ کیوں کہ مالک مکان اس بات کا حق رکھتا ہے کہ وہ اپنے مکان کا بہت قلیل کرایہ مقرر کرے، جو لوگ اس کو منع کرتے ہیں —— اور ہم لوگ بھی اس کے مطابق فتویٰ دیتے آئے ہیں —— وہ سد ذریعہ کے طور پر ہے، جیسا کہ فقہاء نے بیع عینہ یا منصوبہ بند تورق کے بارے میں کہا ہے؛ لیکن جن اُمور کی ممانعت لغیرہ ہو، ان میں حاجت کی بنا پر جواز کی رائے اختیار کی جاسکتی ہے، نیز فقہاء کے یہاں یہ قاعدہ بھی مسلمہ ہے کہ حاجت عامہ کے درجے میں ہوتی ہے؛ لہٰذا مولانا موصوف کی دی ہوئی صورتوں سے اتفاق کرتے ہوئے مزید احتیاط کے نقطۂ نظر سے یہ حقیر ایک اور صورت کا اضافہ کرتا ہے۔

اور وہ یہ ہے کہ دو الگ الگ مجلسوں میں عقد کئے جائیں، ایک عقد قرض کا ہو کہ مثلاً زید کو بکر دس لاکھ روپے قرض دے رہا ہے اور عند الطلب زید اس قرض کو واپس کرے گا اس کی ایک تحریر بن جائے، دوسرا عقد یہ ہو کہ بکر زید کو اپنا مکان کرایہ پر دے گا اور جب تک بکر مکان کی واپسی کا مطالبہ نہ کرے، زید کرایہ دار رہے گا، اس کی الگ دستاویز بنائی جائے، اس طرح یہ دونوں عقد ایک دوسرے سے مربوط نہیں ہوں گے؛ بلکہ دونوں الگ الگ عقد سمجھے جائیں گے؛ کیوں کہ صلب عقد میں دونوں معاملات کو ایک دوسرے سے مربوط نہیں کیا گیا ہے اور اعتبار اسی کا ہے،

جس کا عقد کے وقت زبانی یا تحریری اقرار کیا جائے، جیسا کہ نکاح تحلیل جیسے معاملے میں فقہاء نے ایسے عقد کو حلت کے لئے کافی مانا ہے، جس میں ایجاب وقبول کے وقت طلاق بالدخول کی شرط نہ لگائی گئی ہو، چاہے فریقین کے ذہن میں یہ بات موجود ہو، اگرچہ یہ بھی حیلہ ہی کی ایک صورت ہے؛ لیکن اس میں ایک گونہ زیادہ احتیاط کا پہلو ہے۔

۲۵؍ذوالحجہ ۱۴۳۷ھ، مطابق: ۲۸؍ستمبر ۲۰۱۶ء — **خالد سیف اللہ رحمانی**

●●●

مروجہ نظامِ شہریت اور اسلامی شریعت

مولانا احمد نور عینی ●

مروجہ نظامِ شہریت — ایک تعارف

کسی بھی مملکت کی آبادی کا قانونی فرد بننے اور ہر قسم کے شہری وسیاسی حقوق وفرائض حاصل کرنے کے لئے اس مملکت کی شہریت کا حصول ضروری ہے، کسی بھی مملکت میں دوطرح کے لوگ رہتے ہیں، ایک: شہری، دوسرے: غیر ملکی یا اجنبی، شہری کے لغوی معنی ''شہر کا باشندہ'' کے ہیں اور سیاسیات کی اصطلاح میں اس سے مراد مملکت کا وہ باشندہ ہے جسے قانوناً مملکت کے تمام حقوق شہریت سے استفادہ کا حق حاصل ہوتا ہے اور مملکت کی طرف سے عائد ہونے والے فرائض کی انجام دہی قبول کرنی پڑتی ہے، غیر ملکی شخص چوں کہ مملکت کا قانونی باشندہ نہیں ہوتا، اس لئے اسے بہت سارے حقوق حاصل نہیں ہوتے، مثلاً وہ ووٹ نہیں دے سکتا، الیکشن نہیں لڑسکتا وغیرہ، اسی طرح وہ بہت سے فرائض سے بھی سبک دوش رہتا ہے۔

شہریت کی قسمیں (Kinds of Citizenship)

شہریوں کی دو قسمیں ہیں: پیدائشی شہری (Natural Citizen) اور اکتسابی شہری (Naturalised Citizen) ان دونوں قسموں کے پیش نظر حصولِ شہریت کے دوطریقے مروج ہیں: پیدائشی اور اکتسابی۔

۱- پیدائشی شہریت (Natural Citizenship)

پیدائشی شہریت سے مراد پیدائش کی بنیاد پر ملنے والی شہریت ہے، اس کے لئے کسی قانونی کاروائی کی ضرورت نہیں؛ بلکہ بچہ کا پیدا ہوجانا ہی حصولِ شہریت کے لئے کافی ہے، پیدائش کی بنیاد پر حاصل ہونے والی شہریت کے دو اُصول ہیں، ایک: جائے پیدائش کا اُصول، دوسرا: خونی رشتہ کا اُصول، پہلے کو اصطلاح میں "Jussoli" اور دوسرے کو "Jussan Guinis" کہا جاتا ہے، پہلے اُصول کے مطابق بچے کے والدین کی

● استاذ: المعہد العالی الاسلامی حیدرآباد۔

شہریت سے قطع نظر بچے کی جائے پیدائش کا اعتبار کیا جاتا ہے، سیاسیات کی کتابوں میں لکھا ہے کہ ارجنٹائنا میں اسی اُصول پر عمل ہے ؛ لہٰذا ارجنٹائنا کی سرزمین پر پیدا ہونے والا ہر بچہ ارجنٹائنا کا شہری ہے، خواہ اس کے والدین غیر ملکی ہوں اور ارجنٹائنا سے باہر پیدا ہونے والا ہر بچہ غیر ملکی ہے خواہ اس کے والدین ارجنٹائنا کے شہری ہوں ، دوسرے اُصول کے مطابق بچہ کی جائے پیدائش سے قطع نظر اس کے والدین کی شہریت کا اعتبار کیا جاتا ہے، جرمنی ، سویڈن اور سوئزرلینڈ وغیرہ میں اسی اُصول پر عمل ہے ؛ لہٰذا جرمنی کی شہریت رکھنے والے والدین کا ہر بچہ جرمنی کا شہری ہے، خواہ وہ جرمنی کے باہر پیدا ہوا ہو اور غیر ملکی والدین کا ہر بچہ غیر ملکی ہے خواہ وہ جرمنی کی سرزمین پر پیدا ہوا ہو، اس وقت دنیا کی زیادہ تر مملکتیں اسی خونی رشتے کے اُصول پر عمل پیرا ہیں ؛ البتہ بعض مملکتیں مثلاً : امریکہ، برطانیہ اور فرانس وغیرہ اپنے شہریوں کے متعلق خونی رشتے کے اُصول پر اور غیر ملکیوں کے بچوں کے متعلق جائے پیدائش کے اُصول پر عامل ہیں۔

۲- اکتسابی شہریت (Naturalised Citizenship)

اکتسابی شہریت کا مطلب یہ ہے کہ ایک شخص پیدائشی طور پر کسی مملکت کا شہری ہے؛ لیکن وہ کسی دوسری مملکت کا شہری بننا چاہتا ہے، تو وہ اب اس دوسری مملکت کی جو شہریت حاصل کرے گا وہ اکتسابی شہریت کہلائے گی ، اکتسابی شہریت حاصل ہونے کے ضابطے ہر مملکت میں یکساں نہیں ہیں، فی الجملہ جو طریقے رائج ہیں وہ حسبِ ذیل ہیں :

(۱) زمین خریدنا، (۲) سرکاری ملازمت اختیار کرنا، (۳) لمبے عرصے تک قیام کرنا، (۴) غیر ملکی والدین کے بچوں کو بالغ ہونے کے بعد شہریت کا اختیار حاصل ہونا، (۵) غیر ملکی عورت کا کسی شہری سے شادی کرنا، (۶) حصولِ شہریت کی درخواست داخل کرنا۔

شہریت سے محرومی کے اسباب

مندرجہ ذیل اسباب کی بنا پر کسی بھی شہری کی شہریت منسوخ کی جاسکتی ہے :

(۱) کسی دوسری مملکت کی سرکاری ملازمت اختیار کرنا ، (۲) طویل مدت تک مملکت سے باہر رہنا ، (۳) مملکت سے غداری کر کے یا میدانِ جنگ سے راہِ فرار اختیار کر کے کسی دوسری مملکت میں پناہ لینا، (۴) کسی دوسری مملکت کی باضابطہ شہریت اختیار کرنا، (۵) کسی شہری عورت کا کسی غیر ملکی سے شادی کرنا۔

شہریوں کے حقوق

مملکت کے شہریوں کو مندرجہ ذیل حقوق حاصل ہوتے ہیں :

(۱) زندہ رہنے کا حق، (۲) جائداد یا ملکیت کا حق، (۳) خاندانی زندگی کا حق، (۴) آزادی تحریر وتقریر یا اظہار رائے کا حق، (۵) مذہبی آزادی کا حق، (۶) قانونی برابری کا حق، (۷) حصولِ تعلیم کا حق، (۸) انجمن یا تنظیم وغیرہ بنانے کا حق، (۹) کام کرنے کا حق، (۱۰) آپسی لین دین اور عقد ومعاہدہ کا حق، (۱۱) شخصی آزادی کا حق، (۱۲) ووٹ دینے کا حق، (۱۳) انتخاب لڑنے کا حق، (۱۴) حکومت اور سیاست دانوں کے خلاف تنقید کرنے کا حق، (۱۵) سیاسی پارٹی یا سیاسی ونیم سیاسی تنظیم بنانے کا حق، (۱۶) سرکاری ملازمت حاصل کرنے کا حق، (۱۷) شکایتوں کے ازالے کے لئے درخواست دینے کا حق، (۱۸) حقوق کو منوانے کا حق وغیرہ۔

شہریوں کے فرائض

مملکت کی طرف سے شہریوں پر عائد ہونے والے وہ فرائض جن کی بجا آوری از روئے قانون ضروری ہے، حسبِ ذیل ہیں :

(۱) قانون کی اطاعت، (۲) اسٹیٹ کے ساتھ وفاداری، (۳) ٹیکس کی ادائے گی، (۴) امن اور قانون کو برقرار رکھنے میں حکومت کے ساتھ تعاون، (۵) مملکت کی مدافعت وغیرہ۔(۱)

اسلام میں شہریت کا تصور

''شہریت'' یا ''الجنسیۃ'' یا "Citizenship" جدید دور کی وضع کردہ اصطلاحات ہیں، فقہ اسلامی کا ذخیرہ ان سے نا آشنا ہے؛ لیکن شہریت کا جو بنیادی مفہوم ہے یعنی کسی مملکت کا مستقل باشندہ بننا، اس کا واضح تصور فقہ اسلامی کے ذخیرے اور خاص کر ''سیر'' کے ابواب میں ہمیں بہ کثرت ملتا ہے، فقہاء اسلام مسلم مملکت کے باشندے کو ''من أهل دار الإسلام'' یا ''من أهل دارنا'' سے، غیر مسلم مملکت کے باشندے کو ''من أهل دار الحرب'' یا ''من أهل دارهم'' سے اور معاہد مملکت کے باشندے کو ''من أهل دار الموادعة'' یا ''من أهل دار الموادعين'' سے تعبیر کیا کرتے تھے، مثلاً بدائع الصنائع میں ہے :

> لا تقبل شهادة المستأمن على الذمي ؛ لأنه ليس من أهل دار الاسلام حقيقة وإن كان فيها صورة ؛ لأنه ما دخل دارنا للسكنى فيها ؛ بل ليقضي حوائجه ثم يعود عن قريب ، فلم يكن من أهل دار الإسلام ، والذمي من أهل دار الإسلام ۔ (۲)

(۱) دیکھئے: اُصولِ سیاسیات: ڈاکٹر محمد ہاشم قدوائی: ۱۳۱-۱۵۳، ط: ایجوکیشنل بک ہاؤس علی گڑھ، پرنسپل آف پولیٹیکل سائنس: این گلکرسٹ: ۲۳۲-۲۳۸۔ (۲) بدائع الصنائع فصل فی شرائط رکن الشهادة، کتاب الشهادة: ۵/ ۴۲۳۔

مستامن کی گواہی ذمی کے خلاف قبول نہیں کی جائے گی ؛ کیوں کہ وہ (مستامن) حقیقت میں دارالاسلام کا باشندہ نہیں ہے؛ اگر چہ صورتاً وہ دارالاسلام میں قیام پذیر ہے، اس لئے کہ وہ ہماری مملکت میں رہائش اختیار کرنے نہیں آیا ؛ بلکہ وہ اپنی ضروریات پوری کرنے آیا ہے اور پھر بہت جلد ہی وہ واپس لوٹ جائے گا ؛ لہٰذا وہ دارالاسلام کا باشندہ نہیں ہے، جب کہ ذمی دارالاسلام کا باشندہ ہے۔

... لأن الحربي المستأمن من أهل دارالحرب ، و إنما دخل دارالإسلام على سبيل العارية لقضاء بعض حاجاته لا للتوطن ، فلا يبطل حكم دارالحرب في حقه كالمسلم إذا دخل دارالحرب بأمان ؛ لا يصير بالدخول من أهل دارالحرب ... ۔ (۱)

...... کیوں کہ غیر ملکی مستامن دارالحرب کا باشندہ ہے اور دارالاسلام میں وقتی طور پر اپنی بعض ضروریات پوری کرنے آیا ہے، دارالاسلام کو اپنا وطن بنانا اس کا مقصد نہیں ہے ؛ اسی وجہ سے دارالحرب میں امان کے ساتھ داخل ہو تو وہ محض دارالحرب میں داخل ہونے کی وجہ سے دارالحرب کا باشندہ نہیں کہلائے گا۔

شرح السیر الکبیر میں ہے :

لو أن هولاء المستأمنين كانوا من أهل دارالموادعة دخلوا إلينا بتلك الموادعة ۔ (۲)

اگر یہ مستامنین دارالموادعہ کے باشندے ہوں تو یہ لوگ اس (سابقہ) معاہدہ کی وجہ سے (پرامن طور پر) ہماری مملکت میں داخل ہو سکتے ہیں۔

مذکورہ بالا عبارتیں بہ طور مثال پیش کی گئی ہیں ؛ ورنہ اس طرح کے بے شمار مسائل کتبِ فقہ میں موجود ہیں جو دارالعہد، دارالحرب اور دارالاسلام : تینوں داروں کی مستقل علاحدہ شہریت کا تصور پیش کرتے ہیں، بدائع کی مذکورہ بالا عبارت میں موجود ''توطن'' کا لفظ شہریت کے سلسلہ میں بالکل صریح ہے ؛ کیوں کہ اس لفظ میں شہریت کا مفہوم پایا جاتا ہے ؛ چنانچہ القاموس الوحید میں ہے : توطن البلد ''وطن بنانا''۔(۳)

(۱) بدائع الصنائع، کتاب النکاح، الفصل الأخیر : ۲/ ۶۵۸۔

(۲) باب مايجب على المسلمين نصرتهم : ۵/ ۱۷۱، من المكتبة الشاملة، الإصدار الثانی۔

(۳) القاموس الوحید : ۱۸۶۸، ط : کتب خانہ حسینیہ دیوبند۔

اور ظاہر ہے شہریت بھی کسی ملک کو اپنا مستقل وطن بنانے کے لئے حاصل کی جاتی ہے؛ لہٰذا فقہ اسلامی کی رو سے مستامن گو دارالاسلام میں اقامت پذیر رہتا ہے؛ لیکن چوں کہ اس کا مقصد دارالاسلام کو اپنا مستقل وطن بنانا نہیں ہوتا، اس لئے وہ دارالحرب کا شہری ہے، ذمی چوں کہ دارالاسلام کو مستقل اپنا وطن اور مسکن بنالیتا ہے، اس لئے وہ دارالاسلام کا شہری ہے، دارالاسلام کی طرف ہجرت کر کے آنے والا مسلمان دارالاسلام کا شہری ہے اور معاہد مملکت کے باشندگان دارالعہد کے شہری ہیں۔

اسلامی شہریت کی بنیادیں

اسلام نے شہریت حاصل کرنے والے کے اعتبار سے حصولِ شہریت کی دو بنیادیں مقرر کی ہیں : غیر مسلموں کے لیے عقد ذمہ اور مسلمانوں کے لیے ہجرت۔

(۱) عقد ذمہ : کسی غیر مسلم کا ادائیگی جزیہ پر رضامند ہوکر اسلامی قانون کے تحت دارالاسلام میں مستقل رہائش اختیار کرنے کا عقد کرنا ''عقد ذمہ'' کہلاتا ہے، موسوعہ فقہیہ میں ہے :

عقد الذمة : إقرار بعض الكفار على كفره بشرط بذل الجزية والتزام أحكام الإسلام الدنيوية۔ (۱)

عقد ذمہ: بعض کفار کو ان کے کفر پر برقرار رکھنا، اس شرط کے ساتھ کہ وہ جزیہ ادا کریں اور اسلام کے دنیوی احکام کی بجا آوری کریں۔

اس کی اصل قرآن کریم کی یہ آیت :

قَاتِلُوْا الَّذِيْنَ لاَ يُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَلاَ بِالْيَوْمِ الآخِرِ وَلاَ يُحَرِّمُوْنَ مَا حَرَّمَ اللّٰهُ وَرَسُوْلُهُ وَلاَ يَدِيْنُوْنَ دِيْنَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِيْنَ اُوْتُوْا الْكِتَابَ حَتّٰى يُعْطُوْا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُوْنَ ۔ (۲)

جنگ کرو اہل کتاب میں سے ان لوگوں کے خلاف جو اللہ اور روزِ آخرت پر ایمان نہیں لاتے اور جو کچھ اللہ اور اس کے رسول نے حرام قرار دیا ہے اسے حرام نہیں کرتے اور دین حق کو اپنا دین نہیں بناتے (ان سے لڑو) یہاں تک کہ وہ اپنے ہاتھ سے جزیہ دیں اور چھوٹے بن کر رہیں۔

---

(۱) موسوعہ فقہیۃ: ۷/۱۲۱۔

(۲) التوبۃ: ۲۹۔

اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے :

... و إذا لقيت عدوک من المشركين فادعهم إلى ثلاث خصال أو خلال ، فأيتهن ما أجابوک فاقبل منهم وكف عنهم : ثم ادعهم إلى الإسلام ... فإن هم أبوا فاسئلهم الجزية ، فإن هم أجابوک فاقبل منهم وكف عنهم ، فإن هم أبوا فاستعن بالله وقاتلهم ۔ (۱)

جب (جنگ میں) تیری ملاقات مشرک دشمنوں سے ہوتو ان کو تین باتوں کی دعوت دے ، ان تینوں میں سے جس بات پر بھی وہ آمادہ ہوجائیں تو اسے قبول کرلے اوران سے ہاتھ روک لے، انھیں اسلام کی دعوت دے......اگر انکار کریں تو جزیہ کا مطالبہ کر ، اگر وہ اس پر رضامند ہوجائیں تو ٹھیک ہے ، ورنہ اللہ سے مدد طلب کر اور شمشیر آزمائی شروع کردے۔

مذکورہ بالا آیتِ قرآنی اور حدیث نبوی دونوں کا مفہوم یہی ہے کہ اگر غیر مسلم جزیہ دینے پر آمادہ ہوجائے تو اسے دارالاسلام کا باشندہ بنالیا جائے گا اور اس کی جان و مال سے تعرض نہیں کیا جائے گا ، گویا عقد ذمہ کرنا جدید اصطلاح میں مسلم اسٹیٹ کی شہریت اختیار کرنا ہے ؛ چنانچہ ڈاکٹر یوسف القرضاوی عقد ذمہ کو اسلامی شہریت کا مترادف قرار دیتے ہوئے رقم طراز ہیں :

فهذه الذمة تعطى أهلها من غير مسلمين ما يشبه فى عصرنا الجنسية السياسية التى تعطيها الدولة رعايا فيكتسبون بذلک حقوق المواطنين ويلتزمون بواجباتهم ... فالذمى على هذا الأساس ''من أهل دارالإسلام'' كما يعبر الفقهاء ، أو ''من حامل الجنيسة الإسلامية ، كما يعبر المعاصرون'' ۔ (۲)

غیر مسلم ذمیوں کو دیا جانے والا یہ ذمہ جدید دور میں مملکت کی طرف سے رعایا کو دی جانے والی ''شہریت'' کے مترادف ہے ؛ چنانچہ اس کی وجہ سے اہل ذمہ کو شہریوں کے حقوق حاصل ہوتے ہیں اور شہریوں کی ذمہ داریاں ان پر عائد ہوتی ہیں ؛ لہٰذا اس بنیاد پر ذمی فقہاء کے الفاظ میں دارالاسلام کا باشندہ ہے ، یا معاصر اہل علم کی اصطلاح میں اسلامی شہریت کا حامل شہری ہے۔

(۱) مسلم: كتاب الجهاد ، باب تأمير الإمام الأمراء: ۴۵۲۲ ۔ (۲) غير المسلمين فى المجتمع الإسلامى: ۷ ۔

اگر شہریت کا طالب شخص غیر مسلم ہے، یعنی اسلامی سیاست کے اُصولوں کو دل وجان سے تسلیم نہیں کرتا ہے تو مسلم مملکت کا شہری بننے کے لئے دلالۃً یا صراحتاً، تبعاً یا اصالۃً عقد ذمہ کرنا پڑے گا: صراحتاً ذمی بننے کا مطلب ہے کسی ایسے لفظ سے عقد کرنا جو ذمی بنائے جانے پر دلالت کرے، دلالۃً کا مطلب ہے کوئی ایسا عمل کرنا جو ذمی بننے کی آمادگی پر دلالت کرے، اصالۃً کا مطلب ہے خود عقد ذمہ کرنا اور تبعاً ذمی بننے کا مطلب ہے خود عقد ذمہ نہ کرنا؛ بلکہ کسی کے عقد ذمہ میں تبعاً شامل ہوجانا؛ چنانچہ بدائع میں ہے :

أما النص فهو لفظ يدل عليه ، وهو لفظ العهد والعقد على وجه مخصوص وأما الدلالة فهي فعل يدل على قبول الجزية ـ (١)

بہر حال صراحتاً تو وہ ایسا لفظ ہے جو اس (عقد ذمہ) پر دلالت کرے، خاص کر عہد اور عقد کا لفظ اور دلالۃً کا مطلب ہے کوئی ایسا کام کرنا جو جزیہ قبول کرنے پر دلالت کرے۔

اور شرح السیر الکبیر میں ہے :

لو صار أحدهما ذمياً كان الصغار من الأولاد تبعاً له ـ (٢)

اگر والدین میں سے کوئی ایک ذمی ہوجائے تو چھوٹے بچے بھی تبعاً ذمی بن جائیں گے۔

دلالۃً ذمی بننے کی تین صورتیں ہیں :

(١) لمبی مدت تک قیام کرنا: احناف، بعض حنابلہ اور شوافع کے ایک قول کے مطابق مستامن کو زیادہ سے زیادہ ایک سال کی مدت تک کی امان دی جاسکتی ہے، اگر وہ ایک سال کی مدت سے زیادہ اقامت پذیر رہے تو اسے ذمی بنالیا جائے گا، (٣) شوافع کے یہاں مشہور قول کے مطابق امان کی زیادہ سے زیادہ مدت چار ماہ ہے، (٤) حنابلہ کے یہاں مدتِ امان کی تعیین امام کی صواب دید پر موقوف ہے۔(٥)

اگر امان فراہم کئے جانے کے وقت مدت کی تعیین نہ کی گئی ہو تو احناف کے یہاں صحیح قول کے مطابق سال کا شمار اس وقت سے ہوگا، جب مستامن کو امام یا حکومت کی طرف سے واپس جانے کی ہدایت وصول ہو۔(٦)

---

(١) کتاب السیر، فصل فی الأمان المؤبد: ٧/٦٨ ۔ (٢) باب الوقت الذی یمکن فیہ: ٥/١٤٩ ۔

(٣) دیکھئے: درمختار مع رد المحتار: ٦/٢٧٨، مغنی المحتاج: ٤/٢٣٨، الانصاف: کتاب الجہاد، باب الامان: ١٣/٢٥٦ ۔

(٤) دیکھئے: مغنی المحتاج: ٤/٢٣٨ ۔(٥) دیکھئے: المغنی: مسألۃ أمان الرجل والمرأۃ: فصل طلب الامان لیسمع کلام اللہ: ١٣/٧٩ ۔

(٦) دیکھئے: درمختار مع رد المحتار: ٦/٢٧٨ ۔

(٢) شادی کرنا: احناف کے نزدیک غیر مسلم مملکت کی کوئی عورت اگر دارالاسلام کے کسی مرد سے شادی کرلے تو وہ دلالۃً ذمیہ بن جائے گی،(١) حنابلہ کا موقف بہ ظاہر اس کے برعکس معلوم ہوتا ہے۔(٢)

(٣) زمین خریدنا: مستامن اگر دارالاسلام میں کہیں زمین خرید کرے اور اس پر خراج عائد ہوجائے تو وہ ذمی بن جائے گا۔(٣)

غیر مسلموں کو مسلم مملکت کی شہریت دینے کے لئے زمانہ وحالات اور علاقہ ومکان کی مناسبت سے سیاسی وانتظامی مصلحتوں کو پیش نظر رکھتے ہوئے فقہاء کے صراحت کردہ مذکورہ بالا طریقوں میں کسی ایک کو یا چند کو یا سبھی کو بنیاد بنایا جاسکتا ہے؛ البتہ شہریت کے طالب کو رجسٹریشن کا پابند بنانا اور حکومت کی طرف سے منظوری کے بعد ہی اسے شہریت دینا موجودہ حالات میں ضروری معلوم ہوتا ہے۔ واللہ اعلم

(٢) ہجرت: فقہاء نے دارالاسلام کا شہری بننے کے لئے جس عقد ذمہ پر تفصیلی بحث کی ہے، وہ غیر مسلموں کے ساتھ خاص ہے، مسلمانوں کو دارالاسلام کا شہری بننے کے لئے اس طرح کے کسی عقد کا کوئی تذکرہ نہ فقہ اسلامی کے عظیم ذخیرے میں ملتا ہے اور نہ تاریخ اسلامی کے ضخیم لٹریچر میں؛ کیوں کہ شرعی نقطۂ نظر سے ''دائرۂ اسلام'' میں آجانا ہی ''دارالاسلام'' میں آنے اور آبسنے کی اجازت حاصل کرلینا ہے، تاہم اتنی بات ضرور ہے کہ دارالحرب کا کوئی مسلمان جب تک ہجرت کرکے دارالاسلام کے حدود میں داخل نہ ہوجائے وہ دارالاسلام کا حقیقی شہری نہیں کہلائے گا اور مملکت اسلامیہ کو اس پر ولایت حاصل نہیں ہوگی؛ البتہ دینی اُخوت اور دین کی بنیاد پر ہر جائز نصرت کا تعلق بہرصورت برقرار رہے گا؛ چنانچہ ارشاد باری ہے:

وَالَّذِيْنَ آمَنُوْا وَلَمْ يُهَاجِرُوْا مَا لَكُمْ مِّن وَلاَيَتِهِم مِّن شَيْءٍ حَتّٰى يُهَاجِرُوْا وَ إِنِ اسْتَنصَرُوْكُمْ فِيْ الدِّيْنِ فَعَلَيْكُمُ النَّصْرُ إِلاَّ عَلٰى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيْثَاقٌ وَاللهُ بِمَا تَعْمَلُوْنَ بَصِيْر ۔(٤)

اور جن لوگوں نے ایمان قبول کیا اور ہجرت نہیں کی تو تمہیں ان پر ولایت حاصل نہ ہوگی؛ تا آں کہ وہ ہجرت کرلیں اور اگر وہ دین کے معاملہ میں تم سے مدد طلب کریں تو ان کی مدد کرنا تم پر ضروری ہے، مگر ان لوگوں کے خلاف جن سے تمہارا معاہدہ ہو اور اللہ تمہارے اعمال کو دیکھ رہا ہے۔

(١) دیکھئے: بدائع الصنائع: کتاب السیر فصل الامان المؤبد: ٦/ ٧٩۔
(٢) دیکھئے: المغنی: مسالۃ أمان الرجل والمرأۃ: فصل دخلت الحربیۃ إلینا: ١٣/ ٨٢۔
(٣) دیکھئے: درمختار مع رد المحتار: ٦/ ٨٣۔ (٤) الانفال: ٧٣۔

سورۂ ممتحنہ کی دسویں آیت میں بھی اس بات کے اشارے موجود ہیں، فرمانِ باری ہے :

يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا إِذَا جَاء كُمُ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَامْتَحِنُوْهُنَّ اللهُ أَعْلَمُ بِإِيْمَانِهِنَّ فَإِنْ عَلِمْتُمُوْهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوْهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ ۔ (۱)

اے ایمان والو! جب مومن عورتیں تمہارے پاس ہجرت کر کے آئیں تو تم ان کا امتحان لے لیا کرو، اللہ ان کے ایمان سے زیادہ واقف ہے، پس اگر تمہیں معلوم ہوجائے کہ وہ لوگ (حقیقت میں) ایمان والی ہیں تو پھر تم انھیں کافروں کے پاس واپس نہ بھیجو۔

یہ آیت گو مہاجر عورتوں کے بارے میں نازل ہوئی ہے؛ لیکن اس سے یہ عمومی اُصول سمجھ میں آتا ہے کہ جب کوئی شخص ہجرت کر کے دارالاسلام آئے اور اس کا مسلمان ہونا مشکوک نہ ہو تو اسے دارالاسلام میں باضابطہ سکونت اختیار کرنے کی اجازت ہوگی اور وہ دارالاسلام کا مستقل شہری شمار ہوگا۔

مملکت مدینہ کے قیام کے فوراً بعد معلوم انسانی تاریخ کا جو سب سے پہلا تحریری دستور ترتیب دیا گیا اس کی پہلی دفعہ میں ہی اسلامی شہریت کے اس اُصول کا ذکر موجود ہے؛ اس دستور کی دفعہ: ۱، ۲ یوں ہے :

هذا كتاب من محمد النبي (صلى الله عليه وسلم) بين المؤمنين والمسلمين من قريش و (أهل) يثرب ، ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم أنهم أمة واحدة من دون الناس ۔ (۱)

یہ ایک حکم نامہ ہے نبی اور اللہ کے رسول محمد ﷺ کا قریش اور اہل یثرب میں سے ایمان اور اسلام لانے والوں اور ان لوگوں کے مابین جو ان کے تابع ہوں اور ان کے ساتھ شامل ہوجائیں اور ان کے ہمراہ جنگ میں حصہ لیں، تمام (دنیا کے) لوگوں کے بالمقابل ان کی ایک علاحدہ سیاسی وحدت (اُمت) ہوگی۔ (۳)

دستور کی مذکورہ بالا عبارت کی رو سے اس دستورِ مدینہ کی دفعات کا اطلاق مدینہ کے ان خوش نصیب مہاجرین وانصار پر تو ہوگا ہی جو دستور ترتیب دیئے جانے کے وقت مملکت مدینہ کے شہری تھے، مگر ساتھ ہی ساتھ ان لوگوں پر بھی ہوگا جو ان مہاجرین وانصار کی پیروی کریں، پھر ان کے ساتھ آملیں؛ لہٰذا ہر وہ مسلمان جو ان مہاجرین

(۱) الممتحنۃ: ۱۰۔ (۲) الوثائق السیاسیۃ، ڈاکٹر حمید اللہ: ۵۹۔

(۳) رسول اللہ ﷺ کی حکمرانی اور جانشینی، ڈاکٹر محمد حمید اللہ: ۶۰، میثاق مدینہ کا آئینی تجزیہ: ڈاکٹر طاہر القادری: ۱۱۵۔

وانصار کی پیروی کرے، پھر ان کے ساتھ آ ملے وہ سیاسی وحدت کا ایک فرد یعنی مملکت مدینہ کا ایک شہری شمار ہوگا، یہاں اس بات کی وضاحت مناسب معلوم ہوتی ہے کہ محققین کے نزدیک دستورِ مدینہ کی ابتدائی ۲۳ دفعات کا تعلق صرف مہاجرین وانصار سے ہے؛ کیوں کہ یہ دفعات جس وقت ترتیب دی گئیں اس وقت مملکتِ مدینہ کی شہریت صرف مہاجرین وانصار کو حاصل تھی، بعد میں دیگر غیر مسلم یہودی قبائل کے ساتھ معاہدہ کرکے ان کو اسلامی مملکت کا شہری بنایا گیا،(۱) اس لیے دفعہ ایک کے ان الفاظ: ''**ومن تبعهم فلحق بهم**'' کا تعلق قبائل انصار کے مشرک افراد سے نہیں ہوسکتا؛ کیوں کہ وہ قبائل کے نقباء (نمائندگان) کے ایمان قبول کرنے کی وجہ سے تبعاً مدینہ کے شہری تھے اور نہ ہی ان الفاظ کا تعلق یہودیوں سے ہوسکتا ہے؛ کیوں کہ دفعہ: ۱۶ میں ان کے لیے اس بات کا مستقل تذکرہ کیا گیا ہے، اس لیے غالب گمان یہی ہے کہ اس سے مراد وہ مسلمان ہیں جو مسلمانانِ مدینہ کے دین کو اپنائیں اور ہجرت کرکے ان سے جاملیں کہ اس طرح وہ مملکت مدینہ کے شہری بن جائیں گے۔

فقہاءِ اسلام نے بھی اسلامی شہریت کے اس بنیادی اُصول کی تائید کی ہے؛ علامہ کاسانیؒ کا بیان ہے:

> وعلى هذا يخرج الحربي إذا أسلم في دارالحرب، ولم يهاجر إلينا فقتله مسلم أنه لا قصاص عليه عندنا، لأنه وإن كان مسلماً فهو من دارالحرب، قال الله تبارك وتعالى: ''فإن كان من قوم عدولكم وهو مومن''۔ (۲)
>
> اسی پر یہ مسئلہ بھی متفرع ہوتا ہے کہ حربی جب دارالحرب میں اسلام قبول کرے اور ہمارے پاس (دارالاسلام) ہجرت کرکے نہ آئے، پھر اس کو کوئی مسلمان قتل کردے تو ہمارے نزدیک اس پر کوئی قصاص نہیں ہے؛ کیوں کہ اگرچہ وہ مسلمان ہے؛ لیکن وہ دارالحرب کا باشندہ ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''اگر وہ تمہاری دشمن قوم کا فرد ہو اور وہ مومن ہو''۔
>
> وكذا لا نفقة بين المسلم المتوطن في دارالإسلام وبين الحربي الذي أسلم في دارالحرب ولم يهاجر إلينا لاختلاف الدارين۔ (۳)

(۱) دیکھئے: رسول اللہ ﷺ کی حکمرانی اور جانشینی، ڈاکٹر محمد حمید اللہ: ۵۱، محاضراتِ سیرت، ڈاکٹر محمود غازی: ۳۳۸۔

(۲) بدائع الصنائع، کتاب الجنایات: وجوب القصاص وشرائطہ: ۲۷۸/۶۔

(۳) بدائع الصنائع، کتاب النفقة، باب شرائطها: ۲۱۵/۸۔

اس طرح دارالاسلام کے باشندے اور دارالحرب میں اسلام قبول کر کے ہجرت نہ کرنے والے کے درمیان کوئی نفقہ نہیں ہوگا؛ کیوں کہ دونوں کے دار مختلف ہیں۔

دارالاسلام کا تعدد

اسلامی تعلیمات پر نگاہ رکھنے والا شخص اس بات کا انکار نہیں کر سکتا کہ اسلام نے شہریت کے بنیادی اُصول کو تسلیم کیا ہے، یہی وجہ ہے کہ دارالاسلام، دارالحرب اور دارالعہد کے احکام متفرق ومختلف ہیں؛ لیکن یہ بھی حقیقت ہے کہ اسلامی تعلیمات کی رو سے پورے دارالاسلام کی صرف ایک شہریت ہے، اسلامی شہریت کے تعدد سے فقہ اسلامی کا لٹریچر بھی نا آشنا ہے اور انیسویں صدی تک کی تاریخ اسلامی بھی ناواقف ہے، انیسویں صدی تک مسلمانوں کو پوری اجازت تھی کہ وہ بغیر کسی امان اور ویزا کے دارالاسلام کے جس علاقے میں جانا چاہیں جائیں اور بغیر کسی عقد شہریت کے دارالاسلام کے جس حصے کو اپنا وطن ومسکن بنانا چاہیں بنائیں؛ کیوں کہ مسلمان ہونے کی وجہ سے وہ کسی خاص علاقے کے نہیں؛ بلکہ پورے دارالاسلام کے شہری سمجھے جاتے تھے؛ لیکن ادھر گذشتہ صدی میں جب استعمار زدہ ومغربی تہذیب گزیدہ سیکولر طبقہ تختِ اقتدار پر متمکن ہوا تو وضعی قوانین سے متاثر ہو کر شہریت کے مروجہ اُصول کی آنکھ بند کر کے بہ رضا ورغبت تقلید کی اور اپنی مملکتوں میں اسے نافذ کیا۔ کسی دیوار میں خمیدگی پیدا ہونے کے لئے اتنا کافی ہے کہ اس کی خشت اول میں ٹیڑھا پن پیدا کر دیا جائے؛ لیکن یہاں خشت ہائے خمیدہ کے تسلسل سے دیوارِ کج چنیدہ ہے: پہلے تو دارالاسلام کے حصے بخرے کیے گئے، شیزارۂ وحدت کے تار و پود ناعاقبت اندیشی کی تند وتیز آندھیوں میں اُڑا دیئے گئے اور ہر حصے کو مستقل وجود کی حیثیت دے کر مرکزیت کی جڑ کاٹ دی گئی، پھر دارالاسلام کے ہر عضو منتشر کے رگ وریشہ میں قومیت ووطنیت کا زہر ہلاہل پیوست کر دیا گیا اور پھر ’’کریلا اور نیم چڑھا‘‘ کے مصداق مغرب سے برآمد کردہ نظام شہریت کی عمارت اس خلافِ شرع قومیت کی کمزور بنیادوں پر استوار کی گئی، مغرب سے برآمد کردہ شہریت کے اُصول اسلامی نقطۂ نظر سے کئی نقصانات کے حامل ہیں، اختصار کے پیش نظر یہاں چند کا ذکر کیا جاتا ہے۔

مروجہ نظامِ شہریت کی شرعی حیثیت

یہ بحث پیچھے گذر چکی ہے کہ اسلامی تعلیمات میں شہریت کے بنیادی تصور (یعنی کسی مملکت کا مستقل باشندہ بننا اور مملکتوں کے اختلاف سے حقوق وفرائض کا مختلف ہونا) کو تسلیم کیا گیا ہے؛ لیکن چوں کہ مروجہ نظام شہریت کی رو سے دارالاسلام کی شہریت کا تعدد لازم آتا ہے، ہر مسلم مملکت کی علاحدہ شہریت ہے اور شہریت کا یہ تعدد حقوق

وفرائض کے سلسلہ میں مسلمانوں کو اجنبی اور شہری کے خانوں میں تقسیم کرتا ہے اس لئے یہ اپنی نوعیت کے اعتبار سے ایک جدید مسئلہ ہے، اس مسئلہ پر بحث کرنے سے پہلے شہریت کے سلسلہ میں چند باتوں کی وضاحت ضروری معلوم ہوتی ہے؛ تا کہ دائرۂ بحث کی تحدید ہوجائے :

● شہریت کا ایک مفہوم یہ ہے کہ دارالاسلام اور دارالحرب کی الگ الگ شہریتیں تسلیم کی جائیں اور دارالحرب کی مختلف مملکتوں کی شہریتوں کو مستقل الگ شہریت کا درجہ دیا جائے، فقہ اسلامی میں اس کی صراحت موجود ہے؛ لہٰذا یہ دائرۂ بحث سے خارج ہے۔

● شہریت سے اگر مراد کسی مملکت (دار) کا مستقل باشندہ بننا ہو تو اس کا بھی واضح تصور فقہ اسلامی میں موجود ہے، اس لیے اس پر بحث کرنا بے سود ہے۔

● شریعت میں چوں کہ بہ غرضِ تعارف علاقہ وقبائل کی طرف نسبت کرنا جائز ہے؛ اس لیے شہریت کا یہ پہلو کہ علاقے کی طرف نسبت کر کے مصری شہری یا فلسطینی شہری کہا جائے، کسی بحث کا محتاج نہیں ہے۔

● مسلمانوں کے سلسلہ میں اصل تو یہی ہے کہ مسلمان دارالاسلام کے جس حصے کو چاہیں اپنا مسکن بنائیں؛ لیکن موجودہ دور کے پیچیدہ نظامِ حکومت میں اس اصل پر مطلقاً عمل کرنے میں کاروبارِ سلطنت حرج اور ضرر سے دوچار ہوسکتا ہے، اس لیے ''الحرج مدفوع'' اور ''الضرر یزال'' جیسے فقہی قواعد کی رو سے نو واردین اور مہاجرین کو رجسٹریشن کا پابند بنایا جاسکتا ہے؛ لیکن اس سلسلہ میں اصل یہی ہے کہ ان کی درخواست قبول کر لی جائے؛ البتہ کسی شرعی مانع اور معقول عذر کی وجہ سے ان کی درخواست رد کی جاسکتی ہے۔

● وہ مباح اُمور جن کے جواز اور عدمِ جواز کے سلسلہ میں شریعت خاموش ہو اور ان کے جائز ہونے کی صراحت شرع میں وارد نہ ہوئی ہو، ایسے مباح اُمور کے بارے میں مسلم مملکتوں کے حکمراں باہمی رضامندی سے ''الأصل في الأشياء الإباحة'' اور ''المسلمون علىٰ شروطهم'' کی رو سے شہریت سے متعلق قانون سازی کرسکتے ہیں۔

● مذکورہ بالا باتیں اس قدر واضح ہیں کہ ان پر بحث کرنا تحصیل حاصل ہے؛ لیکن قومیت کو قوانین شہریت کا مدار بنانا، دارالاسلام کو کسی مرکز کے تابع کرنے کے بجائے ہر مملکت کو مستقل مملکت کی حیثیت دینا، مسلمانوں کے حقوق وفرائض کا جغرافیائی سرحدوں تک سمٹ آنا، علاقہ وملک کی بنیاد پر مسلمانوں کے حقوق وفرائض تقسیم کرنا، ان کو ملکی وغیر ملکی شہری و اجنبی اور مستقل باشندہ و پناہ گزین کے خانوں میں باٹنا، حصولِ شہریت کے طریقہ کار اور فسخ شہریت کے اسباب کے سلسلہ میں وضعی قوانین نافذ کرنا —— مروجہ نظامِ شہریت سے متعلق یہ وہ اُمور ہیں جو بحث

وتحقیق کے متقاضی ہیں اور ان ہی اُمور کی وجہ سے شہریت کا مروجہ نظام ایک جدید مسئلہ بن گیا ہے، اس مسئلہ کی تکییف شرعی کی بابت دونوں طرح کے نقاطِ نظر ہیں، ایک جواز کا نقطۂ نظر اور دوسرا عدم جواز کا، ان دونوں نقاطِ نظر کے دلائل حسبِ ذیل ہیں :

جواز کے دلائل :

(۱) ولاء الموالاۃ: اس ولاء کی تعریف موسوعہ فقہیہ میں یوں مذکور ہے :

هو أن يعاهد شخص شخصاً آخر على أنه إن جنى فعليه أرشه وإن مات فميراثه له ـ (۱)

وہ یہ ہے کہ کوئی شخص کسی دوسرے شخص کے ساتھ اس بات کا معاہدہ کرے کہ اگر وہ جنایت کرے گا تو وہ دوسرا شخص اس کا تاوان ادا کرے گا اور اگر وہ مرجائے گا تو وہ دوسرا شخص اس کی میراث پائے گا۔

حنفیہ نے اس کی توضیح یوں کی ہے :

تفسير ولاء الموالاة أن يسلم الرجل على يدى رجل فيقول للذى أسلم على يديه أو لغيره واليتک على أنى إن مت فميراثى لک و إن جنيت فعقلى عليک وعلى عاقلتک ، وقبل الأخر منه ، فهذا هو نفس ولاء الموالاة ـ (۲)

ولاء الموالاۃ کی توضیح یہ ہے کہ ایک آدمی کسی دوسرے آدمی کے ہاتھ پر ایمان لائے، پھر جس کے ہاتھ پر ایمان لایا ہے اس سے یا کسی اور سے کہے کہ میں آپ سے عقد موالاۃ کرتا ہوں، اس بات پر کہ اگر میں مرجاؤں تو میری میراث آپ کو ملے گی اور اگر میں کوئی جنایت کروں تو میرا تاوان آپ یا آپ کے عاقلہ کے سر ہوگا اور دوسرا شخص اس موالات کو قبول کرلے تو اسی کا نام ولاء الموالاۃ ہے۔

ولاء الموالاۃ کی مذکورہ بالا تعریف وتوضیح سے جو بات سمجھ میں آتی ہے وہ یہ کہ اس کے ذریعہ موالات کرنے والے (المولی الاسفل) اور جس کے ساتھ موالات کی گئی (المولی الاعلی) دونوں کو کچھ حقوق حاصل ہوتے ہیں اور دونوں پر فرائض عائد ہوتے ہیں؛ لہٰذا اگر کوئی شخص کسی دوسرے نسب اور خاندان کے فرد سے ولاء الموالاۃ

(۱) ولاء: ۴۵/۱۲۸۔ (۲) المحیط البرہانی: ۴/۱۸۷، دارالکتب العلمیہ، بیروت۔

کرے تو مولیٰ اعلیٰ کو مولی اسفل کی میراث حاصل کرنے کا حق ہوتا ہے اور مولی اسفل کی جنایت کا تاوان ادا کرنے کا فریضہ مولی اعلیٰ پر عائد ہوتا ہے، اور مولی اسفل کا فریضہ بنتا ہے کہ مولی اعلیٰ کو اپنی میراث کا وارث کا بنائے ،جس طرح اس ولاء کے ذریعہ کسی دوسرے نسب اور خاندان کے فرد سے حقوق وفرائض متعلق ہوتے ہیں، جو ولاء الموالاۃ نہ کرنے والے سے متعلق نہیں ہوتے اسی طرح مملکت بھی ایک بڑا قومی خاندان ہے اور اگر کوئی شخص شہریت حاصل کرے تو اس سے وہ حقوق وفرائض متعلق ہوتے ہیں جو شہریت حاصل نہ کرنے والوں سے متعلق نہیں ہوتے ؛ لہٰذا جب ولاء الموالاۃ شرعاً جائز ہے تو عقدِ شہریت بھی شرعاً جائز ہوگا۔

(٢) عن أبي الدرداء قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ما أحل الله فى كتابه فهو حلال وما حرم فهو حرام و ماسكت منه فهو عفو ، فاقبلوا من الله عافيته ، فإن الله لم يكن لينسى شيئاً ، ثم تلا :''وما كان ربك نسياً'' رواه البزار والطبرانى فى الكبير و إسناده حسن ورجاله موثقون ۔ (١)

حضرت ابودرداءؓ سے مروی ہے وہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: اللہ نے اپنی کتاب میں جو چیز حلال کی ہے وہ حلال ہے اور جو حرام کی ہے وہ حرام ہے اور جس سے خاموش رہا وہ معاف ہے تو تم اللہ کی عافیت قبول کرو؛ کیوں کہ اللہ کوئی چیز بھولتا نہیں، پھر آپ ﷺ نے یہ آیت تلاوت فرمائی اور تمہارا رب بھولنے والا نہیں ہے، اس کو بزار نے اور معجم کبیر میں طبرانی نے روایت کیا ہے، اس کی سند حسن درجہ کی ہے اور اس کے راوی ثقہ ہیں۔

اس حدیث میں یہ واضح حکم ہے کہ جن چیزوں کی حلت وحرمت مذکور نہ ہو؛ بلکہ وہ مباح درجہ کی ہوں تو وہ جواز کے دائرے میں رہیں گی، موجودہ نظام شہریت کا تعلق بھی اسی قبیل سے ہے، اس لئے اسے اختیار کرنا شرعاً جائز ہوگا۔

(٣) فقہ کا مشہور قاعدہ ہے''الأصل فى الأشياء الإباحة''اس قاعدہ کی رو سے فقہاء نے بے شمار مسائل کو مباح ہونے کی وجہ سے جائز قرار دیا ہے، موجودہ نظام شہریت بھی اسی اصل کی رو سے مباح ہے ؛ لہٰذا حاکموں کو یہ اختیار ہے کہ وہ اسے قانون کی شکل میں نافذ کرسکیں، اس کی نظیر تدوین دواوین کا نظام ہے، جو''الأصل فى الأشياء الإباحة''کے تحت مباح تھا، حضرت عمرؓ نے اس کو باضابطہ مملکت کے ایک نظام کی شکل دی۔

---

(١) مجمع الزوائد: کتاب العلم، فی اتباع الکتاب والسنۃ ومعرفۃ الحلال والحرام: ١/ ٤١٦، ٧٩٤۔

(۴) موجودہ نظامِ شہریت کا تعلق ایک طرح سے بین الاقوامی قانون ومعاہدے سے ہے اور معاہدے کی پابندی شرعاً ضروری ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے :

يَا اَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا اَوْفُوْا بِالْعُقُوْدِ ۔ (۱)

اے ایمان والو! اپنے عقد ومعاہدے پورے کرو۔

اور آپ ﷺ کا ارشاد ہے :

الصلح جائز بين المسلمين الا صلحاً حرم حلالاً أو أحل حراماً ، والمسلمون على شروطهم إلا شرطاً حرم حلالاً أو أحل حراماً قال أبو عيسى هذا حديث حسن صحيح ۔ (۲)

مسلمانوں کے درمیان صلح جائز ہے؛ البتہ وہ صلح جس میں حرام کو حلال یا حلال کو حرام کیا گیا ہو، مسلمانوں کو اپنی شرطیں پوری کرنی چاہئیں؛ البتہ وہ شرطیں جو حرام کو حلال یا حلال کو حرام کرتی ہوں (ناجائز ہیں)۔

لہٰذا بین الاقوامی معاہدے کی وجہ سے مسلم مملکتوں میں مروجہ شہریت کے نظام کو اپنانا اسلامی مزاج کے عین مطابق ہے۔

(۵) بالفرض اگر موجودہ نظامِ شہریت کو اصلاً ناجائز مان بھی لیا جائے تو بھی شہریت کا حصول ایک مجبوری بن گئی ہے؛ کیوں کہ اس کے بغیر کوئی بھی شخص کسی دوسری مملکت کا باشندہ نہیں بن سکتا، اس لئے ''الضرورات تبيح المحظورات'' قاعدے کے تحت شہریت کا یہ نظام جواز کے دائرے میں آجائے گا۔

عدم جواز کے دلائل

(۱) آپ ﷺ کا ارشاد ہے :

أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمدا عبده ورسوله ، وأن يستقبلوا قبلتنا ويأكلوا ذبيحتنا وأن يصلوا صلاتنا ، فإذا فعلوا ذلك حرمت علينا دماؤهم وأموالهم إلا بحقها ، لهم ما للسلمين وعليهم ما على المسلمين ... قال أبو عيسىٰ : هذا حديث حسن صحيح غريب من هذا الوجه ۔ (۳)

(۱) المائدۃ:۱۔ (۲) کتاب الأحکام، فی الصلح بین الناس: ۱۳۵۲۔

(۳) ترمذی، کتاب الإیمان، ماجاء فی قول النبی أمرت بقتالهم: ۲۶۰۸۔

مجھے یہ حکم ملا ہے کہ میں لوگوں سے رزم آرائی کروں؛ تا آں کہ وہ اس بات کی گواہی دیں کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں ہے اور محمد (ﷺ) اللہ کے بندے اور اس کے رسول ہیں اور یہ کہ وہ ہمارے قبلہ کی طرف رُخ کریں، ہمارا ذبیحہ کھائیں اور ہماری طرح نماز پڑھیں، جب لوگ ایسا کرلیں تو ہم پر ان کے جان ومال سے ناحق تعرض کرنا حرام ہوجائے گا، ان کو وہ حقوق حاصل ہوں گے جو مسلمانوں کو حاصل ہیں اوران پر وہ فرائض عائد ہوں گے جو مسلمانوں پر عائد ہیں۔

اس حدیث میں مسلمانوں کو حقوق حاصل ہونے اوران پر فرائض عائد ہونے کی بنیاد اسلام کو بنایا گیا ہے اور جنس ووطن اور علاقہ وملک سے قطع نظر تمام مسلمانوں کو حقوق وفرائض کے سلسلہ میں یکساں درجہ دیا گیا ہے۔

وہ قبائل جو مملکت مدینہ کی حدود میں داخل نہیں تھے؛ بلکہ بعد میں مملکت مدینہ کے ساتھ الحاق کرلیا تھا ان کو بھی آپ ﷺ نے یہی بتایا کہ ان میں سے جو لوگ ایمان قبول کرلیں ان کو وہی حقوق حاصل ہوں گے جو ہمیں حاصل ہیں اوران پر وہی فرائض عائد ہوں گے جو ہم پر عائد ہیں؛ مثلاً آپ ﷺ نے شاہان حمیر کے قاصد کے ہاتھ یہ پیغام بھیجا کہ :

إنه من أسلم من يهودی أو نصرانی فإنه من المؤمنين ، له مالهم وعليه ماعليهم ۔ (۱)

جو کوئی یہودی یا نصرانی اسلام قبول کرلے تو وہ مومنین میں سے ہے، اسے وہی حقوق حاصل ہوں گے جو ان (مسلمانوں) کو حاصل ہیں اوراس پر وہی فرائض عائد ہوں گے جو ان (مسلمانوں) پر عائد ہیں۔

اور عمرو بن حزمؓ کو یمن روانہ فرماتے ہوئے آپ ﷺ نے یہ ارشاد فرمایا :

من أسلم من يهودی أو نصرانی إسلاماً خالصاً من نفسه ودان بدين الإسلام ، فإنه من المؤمنين ، له مثل مالهم وعليه مثل ما عليهم ۔ (۲)

جو کوئی یہودی یا نصرانی خالص اسلام قبول کرلے اور دین اسلام کا پیرو بن جائے تو مومنین میں سے ہے، اسے وہی حقوق حاصل ہوں گے جو ان مومنین کو حاصل ہیں اوراس پر وہی فرائض عائد ہوں گے جو ان پر عائد ہیں۔

---

(۱) سیرت ابن ہشام، قدوم رسول ملوک حمیر بکتابھم: ۲/ ۵۸۸۔ (۲) سیرت ابن ہشام: کتاب الرسول لابن خالد: ۲/ ۵۹۴۔

اسی طرح قبیلۂ غفار کے نام آپ نے یہ نامہ مبارک رقم فرمایا :

... أنهم من المسلمين ، لهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين ۔ (۱)

قبیلۂ بنوغفار کے لوگ مسلمانوں میں سے ہیں، انھیں وہی حقوق حاصل ہیں، جومسلمانوں کو حاصل ہیں اوران پر وہی فرائض عائد ہیں جومسلمانوں پر عائد ہیں۔

یہی بات حضرت سلمان فارسیؓ نے مملکتِ فارس کے معرکہ آراؤں سے کہی تھی :

فإن أسلمتم فلكم مثل الذى لنا وعليكم مثل الذى علينا ۔ (۲)

اگرتم اسلام قبول کرلوتوتمہیں بھی اسی طرح کے حقوق حاصل ہوں گے جوہمیں حاصل ہیں اورتم پربھی اسی طرح کی ذمہ داریاں عائد ہوں گی جوہم پر عائد ہیں، امام ترمذی نے اس حدیث کوحسن قرار دیا ہے۔

حضرت سلمان فارسیؓ کی یہ حدیث اس بات کی مزید وضاحت کرتی ہے کہ اگرمملکت فارس کی فارسی قوم بھی حلقہ بہ گوش اسلام ہوجائے تو اسے بھی وہی حقوق حاصل ہوں گے جوعرب کی قوم کوحاصل ہیں اوراس پربھی وہی فرائض عائد ہوں گے جوعربوں پر عائد ہیں؛ کیوں کہ حقوق وفرائض کی بنیاد اسلام ہے؛ نہ کہ نسل وملک، مگرموجودہ نظامِ شہریت میں حقوق وفرائض کی بنیاد ملک ومملکت ہے نہ کہ اسلام، یہی وجہ ہے کہ ایک مسلم مملکت کے باشندے کو دوسری مسلم مملکت میں اجنبیوں کے درجہ میں رکھا جاتا ہے، اسی لئے موجودہ نظامِ شہریت اپنے وضعی اُصولوں کے ساتھ شرعاً ناقابل قبول ہے۔

مسلمان شہریوں کے حقوق وفرائض

یوں تو مروجہ نظام شہریت کی رو سے کئی حقوق وفرائض ایسے ہیں جومسلمانوں کے درمیان اجنبی اورشہری کی تفریق کرتے ہیں، یہاں ان میں سے چند کا ذکر کیا جاتا ہے :

(الف) مملکت کی مدافعت: مروجہ نظام شہریت کے مطابق اجنبیوں پرمملکت کی دفاع کا فریضہ عائد نہیں ہوتا، جب کہ اسلامی شریعت کا مطالبہ یہ ہے کہ اگرکسی علاقہ میں دشمن ہلہ بول دیں اوراس علاقے کے مسلمان اپنا دفاع نہ کرسکیں یا سہل انگاری کی وجہ سے جہاد میں حصہ نہ لیں تو آس پاس کی مملکت کے مسلمانوں پر جہاد فرض ہوجائے گا، ڈاکٹر یوسف القرضاوی نے قومیت ووطنیت کی بحث کے ذیل میں اس بات کوشامی کے حوالے سے اپنے خاص اُسلوب میں یوں بیان کیا ہے :

(۱) طبقات ابن سعد، ذکر بعثت الرسول۔　　(۲) ترمذی، کتاب السیر، باب ماجاء فی الدعوۃ قبل القتال: ۱۵۴۸۔

وفی الفقه الإسلامی نجد هذه الصورة المعبرة عن وحدة الأمة الإسلامیة ووحدة الوطن الإسلامی ، وذٰلک فیما ینقله العلامة ابن عابدین عن أئمة الفقه الحنفی حیث یقررون : أن الجهاد فرض عین إن هجم العدو علی بلد مسلم ، وذٰلک علی من یقرب من العدو أولاً ، فإن عجزوا أو تکاسلوا فعلی من یلیهم حتی یفترض علی هذا التدرج علی کل المسلمین شرقاً و غرباً وهذا متفق علیه بین الأئمة جمیعاً ۔ (۱)

اُمتِ اسلامیہ اور وطن اسلامی کی وحدت کا اظہار کرنے والی یہ صورت ہمیں فقہ اسلامی میں بھی نظر آتی ہے، جیسا کہ علامہ ابن عابدین فقہ حنفی کے ائمہ سے نقل کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اگر دشمن کسی مسلم علاقہ پر حملہ کردے تو جہاد فرض عین ہوجاتا ہے اور یہ فرضیت اولاً ان لوگوں پر عائد ہوتی ہے جو دشمن سے قریب ہوں ، اگر یہ لوگ مقابلہ نہ کرسکیں یا سہل انگاری سے کام لیں تو ان سے متصل علاقوں کے مسلمانوں پر جہاد کرنا فرض ہوجاتا ہے، یہاں تک کہ بتدریج شرق وغرب کے تمام مسلمانوں پر فرض ہوجاتا ہے اور یہ مسئلہ ایسا ہے جس پر تمام ہی ائمہ کا اتفاق ہے۔

(ب) قیدیوں کو رہا کرانا: مروجہ نظام شہریت کی رو سے ان ہی بے قصور قیدیوں کو چھڑانا مملکت کی ذمہ داری ہے جو مملکت کے شہری ہوں، جب کہ اسلامی نقطۂ نظر سے بے قصور مسلم جہاں کہیں بھی قید ہو ہر مسلم اسٹیٹ کی یہ شرعی ذمہ داری ہے کہ وہ اس کو رہا کرانے کی کوشش کرے؛ کیوں کہ آپ ﷺ کا خطاب ''فکوا العانی'' (۲) تمام مسلمانوں کی طرف متوجہ ہے، فقہاء نے بھی اس کی صراحت کی ہے؛ چنانچہ شامی میں ہے :

مسلمة سبیت بالمشرق وجب علی أهل المغرب تخلیصها من الأسر ۔ (۳)

قرطبی نے امام مالکؒ سے بھی اسی طرح کا قول نقل کیا ہے۔ (۴)

(ج) متحارب گروہوں کے درمیان صلح وصفائی اور باغیوں کی سرکوبی: مسلمانوں کے دو گروہ اگر باہم معرکہ آرا ہوں تو ان کے درمیان صلح صفائی کرانا اور اگر کوئی (شرعی مفہوم میں) بغاوت پر آمادہ ہو تو اس کی سرکوبی کرنا

---

(۱) حلول مستوردة: ۵۲، نیز دیکھئے: شامی: ۲۰۵/۶۔
(۲) بخاری، کتاب الجهاد، فکاک الأسیر: ۳۰۴۶۔
(۳) کتاب الجهاد: ۲۰۵/۶۔
(۴) دیکھئے: تفسیر قرطبی: ۱۶۲/۲، آیت: لیس البر۔

تمام مسلمانوں پر فرض ہے، خواہ وہ ملکی ہوں یا غیر ملکی ہوں؛ کیوں کہ قرآن حکیم کا یہ حکم مطلق ہے :

وَ إِن طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ اقْتَتَلُوْا فَأَصْلِحُوْا بَيْنَهُمَا فَإِن بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرٰى فَقَاتِلُوْا الَّتِيْ تَبْغِيْ حَتّٰى تَفِيْئَ إِلَى أَمْرِ اللّٰهِ ۔ (۱)

اگر مسلمانوں کے دو گروہ آپس میں برسر پیکار ہوں تو ان کے درمیان صلح کراؤ اور اگر ان میں سے کوئی ایک دوسرے پر بغاوت کرے تو باغی گروہ سے جنگ کرو، یہاں تک کہ وہ اللہ کے حکم کی طرف لوٹ آئے۔

(د) مظلوموں کا دفاع: مروجہ نظام شہریت کی وجہ سے مملکت پر یہ ذمہ داری عائد ہوتی ہے کہ وہ اپنے شہریوں پر ظلم وستم نہ ہونے دے؛ اسی طرح وہ اجنبی جو ویزا لے کر مملکت میں داخل ہوں ان کو جان و مال کا تحفظ فراہم کرے؛ لیکن دوسرے ملکوں میں ہونے والے مظلوموں کی طرف سے دفاعی جنگ کرنا اس کی ذمہ داری نہیں، تاہم اگر وہ اقوامِ متحدہ کی اجازت سے ایسا کرے تو یہ اس کی بلند اخلاقی متصور ہوگی؛ لیکن اسلامی نقطۂ نظر سے مسلمان جس مملکت میں بھی ظلم وستم کا شکار ہوں پورے دارالاسلام کا یہ فریضہ ہے کہ وہ ان کی مدد کرے؛ چنانچہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے :

وَمَا لَكُمْ لاَ تُقَاتِلُوْنَ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ وَالْمُسْتَضْعَفِيْنَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِيْنَ يَقُوْلُوْنَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَـٰذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ اَهْلُهَا ۔ (۲)

تمہیں کیا عذر ہے کہ تم جنگ نہیں کرتے اللہ کی راہ میں اور ان لوگوں کے لئے جو کمزور ہیں مردوں میں سے اور عورتوں اور لڑکوں میں سے، جو یہ کہہ رہے ہیں کہ اے ہمارے پروردگار ہم کو اس بستی کے باہر نکال جس کے باشندے سخت ظالم ہیں۔

یہ آیت مکہ میں مقیم مظلوم مسلمانوں کے بارے میں نازل ہوئی ہے جو اس وقت دارالحرب تھا، (۳) یعنی دارالحرب میں بھی اگر مسلمان ظلم وستم کی وجہ سے جنگی امداد کے محتاج ہوں تو دارالاسلام کے مسلمانوں اور خاص کر حکمرانوں کا یہ شرعی فریضہ ہے کہ وہ ظالموں کے خلاف جنگی محاذ کھول دیں؛ چہ جائے کہ فلسطین اور شام کے مسلمانوں کا مقتل سجایا جائے اور عالم اسلام کے حکمراں خاموش تماشائی بنے رہیں اور کہنے والا یہاں تک کہہ دے کہ میں مصر کا سربراہ ہوں فلسطین کا نہیں!!

---

(۱) الحجرات:۹۔ (۲) النساء:۷۵۔ (۳) دیکھئے: ابن کثیر، النساء:۲۵۔

(ھ) سیاسی حقوق: مروجہ نظام شہریت کا ایک بہت اہم اُصول یہ ہے کہ صرف شہریوں کو ہی سیاسی حقوق (سیاسی ولایت) عطا کیے جائیں، یعنی سیاسی حقوق سے استفادہ کرنے کی بنیاد شہری ہونا ہے؛ جب کہ اسلام کی تعلیمات اس سلسلہ میں ملکی اور غیر ملکی کی کوئی تفریق نہیں کرتیں؛ بلکہ کسی بھی مسلمان کو دارالاسلام کے کسی بھی حصے کی ولایت سپرد کی جاسکتی ہے، چاہے وہ وہاں کا باشندہ ہو یا نہ ہو، یہی وجہ ہے کہ فقہاء نے خلافت وولایت کی اہلیت کے لئے جو اوصاف شمار کئے ہیں ان میں کہیں بھی علاقہ ووطن کی شرط کا تذکرہ نہیں ملتا؛ کیوں کہ یہ اسلام کا تصور ہی نہیں ہے کہ سیاسی حقوق سے استفادہ کے لئے ملک ووطن کو بنیاد بنایا جائے۔

(۲) حصولِ شہریت کے جو طریقے ابتداء بحث میں ذکر کئے گئے ہیں، فقہاء نے ذمیوں کو اسلامی شہریت دینے کے لئے تو فی الجملہ ان کا تذکرہ کیا ہے؛ لیکن یہ کہیں نہیں ملتا کہ مسلمانوں کو دارالاسلام کی شہریت حاصل کرنے کے لئے کسی نئے عقد کی ضرورت ہو، فقہ اسلامی کا ذخیرہ بھی اس طرح کے عقد شہریت سے نا آشنا ہے اور تاریخ اسلامی بھی اس کی کوئی مثال پیش کرنے سے قاصر ہے؛ لیکن موجودہ دور میں مسلمان شہریت حاصل کیے بغیر نہ کسی مسلم مملکت کو اپنا وطن بنا سکتا ہے اور نہ وہاں کے حقوق سے استفادہ کر سکتا ہے۔

(۳) مروجہ قوانین میں شہریت سے محرومی کے جو اُصول ہیں وہ بھی اسلامی احکام سے میل نہیں کھاتے، شہریت سے محرومی کے جو اسباب پیچھے ذکر کیے گئے ہیں، ان میں سے کوئی سبب بھی ایسا نہیں ہے، جس کی وجہ سے کوئی مسلمان دارالاسلام کی شہریت سے محروم ہو جائے؛ بلکہ فقہ حنفی کی رو سے تو ان اسباب کی وجہ سے کوئی غیر مسلم شہری بھی اسلامی شہریت سے محروم نہیں ہوگا؛ کیوں کہ غیر مسلم شہری کی شہریت صرف دو وجوہ سے ہی منسوخ ہو سکتی ہے: ایک یہ کہ وہ دارالحرب کی شہریت اختیار کر لے، دوسرے یہ کہ غیر مسلموں کا کوئی گروہ دارالاسلام کے کسی علاقہ کو اپنے قبضہ میں لے کر مسلم حکومت سے برسر پیکار ہو جائے۔(۱)

(۴) قرآن کی یہ آیتیں: ''اَلَمْ تَكُنْ اَرْضُ اللّٰهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوْا فِيْهَا''(۲) ''يٰعِبَادِيَ الَّذِيْنَ آمَنُوْا إِنَّ اَرْضِيْ وَاسِعَةٌ فَإِيَّايَ فَاعْبُدُوْنِ''(۳) اس بات کی طرف اشارہ کرتی ہیں کہ مسلمان دارالاسلام کے جس حصے میں چاہیں اپنی زندگی گزاریں؛ لہٰذا ان کو ذمیوں کی طرح کسی نئے عقد کا پابند بنانا صحیح نہیں ہے اور قرآن کریم کی اس آیت میں: ''إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِيْنَ يُحَارِبُوْنَ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ وَيَسْعَوْنَ فِي الْاَرْضِ ... اَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْاَرْضِ''(۴) کسی فرد کو کسی علاقہ میں رہنے نہ دینے اور وہاں سے جلاوطن کرنے کو

---

(۱) دیکھئے: بدائع الصنائع، کتاب السیر، فصل الامان المؤبد: ۸۲/۶۔ (۲) النساء: ۹۷۔
(۳) العنکبوت: ۵۶۔ (۴) المائدۃ: ۳۳۔

بہ طورسزا کے ذکر کیا گیا ہے، جس سے معلوم ہوا کہ اگر کوئی مسلمان دارالاسلام کے کسی علاقے کو اپنا مسکن بنانا چاہے تو اس سلسلہ میں اصل یہی ہے کہ اس کو وہاں رہنے کی اجازت دی جائے؛ البتہ اگر کسی شرعی مانع اور معقول عذر کی وجہ سے اجازت نہ دی جائے تو یہ استثنائی صورت ہے۔ واللہ اعلم

(۵) آپ ﷺ کا ارشاد مبارک ہے :

المسلمون تتكافأ دماؤهم ، يسعى بذمتهم أدناهم ، ويجير عليهم أقصاهم وهم يد على من سواهم ۔ (۱)

تمام مسلمانوں کا خون برابر ہے، ان کے ادنیٰ شخص کے بھی ذمہ کی پابندی سب پر ضروری ہے، ان میں کا دور دراز رہنے والا شخص بھی ان پر کسی کو پناہ دے سکتا ہے اور تمام مسلمان اپنے علاوہ کے لئے ایک متحدہ طاقت ہیں۔

اس حدیث نبوی کا ایک ایک جملہ مسلمانوں کی وحدت اور حقوق وفرائض میں تمام مسلمانوں کی یکسانیت کا غماز ہے کہ تمام مسلمانوں کے خون کی قیمت برابر ہے، ان سب کا ذمہ ایک ہے، ان میں سے کوئی ایک بھی کسی کو پناہ دے دے تو تمام پر اس کی پاسداری ضروری ہے، اور رنگ ونسل اور ملک وطن کے اختلاف کے بغیر تمام مسلمان ایک جماعت ہیں اور اپنے سوا کے خلاف ایک متحدہ طاقت ہیں، ان باتوں کو اگر مروجہ نظام شہریت میں تلاش کیا جائے تو ان کا دائرہ مملکت کی جغرافیائی سرحدوں تک محدود ہوتا نظر آئے گا۔

(۶) دستور نبوی کی دفعات : مدینہ میں اسلامک اسٹیٹ قائم ہونے کے بعد آپ ﷺ نے جو دستور ترتیب دیا تھا، اس میں اسلامی شہریت کے اُصول بجا طور پر ہمیں ملتے ہیں، دستورِ مدینہ کا اگر بہ غور جائزہ لیا جائے تو ہمیں شہریوں کی دو قسمیں نظر آتی ہیں: ایک وہ جنھیں شہریت حاصل کرنے کے لئے معاہدے کی ضرورت پڑی تھی، یعنی غیر مسلم شہری اور دوسرے وہ جنھیں حصولِ شہریت کے لئے کسی معاہدے کی ضرورت نہیں پڑی، یعنی مسلم شہری، پھر مسلم شہری دو طرح کے تھے، ایک وہ جو مدینہ کے پیدائشی شہری تھے، یعنی انصار اور دوسرے وہ جو اکتسابی شہریت کے حامل تھے، یعنی مہاجرین۔ دستور کی دفعات میں موجود شہریت سے متعلق بعض باتیں قابل ذکر ہیں :

● دستور کی دفعہ: ۳۶ (الف) کے تحت یہ حکم ہے کہ کوئی بھی شخص حضور کی اجازت کے بغیر فوجی کاروائی کے لئے مدینہ سے باہر نہ نکلے، اس دفعہ کے الفاظ ہیں :

وأنه لا يخرج منهم أحد إلا بإذن محمد ۔ (۲)

اور یہ کہ ان میں سے کوئی بھی شخص محمد (ﷺ) کی اجازت کے بغیر باہر نہیں جاسکتا۔

(۱) أبوداؤد، الجهاد، في السرية، ترد على أهل العسكر : ۲۷۵۱۔ (۲) الوثائق السياسية، ڈاکٹر حمید اللہ: ۶۱۔

شارحین دستور نے اس خروج سے فوجی کاروائی کے لئے باہر نکلنا مراد لیا ہے،(۱) یہاں یہ بات وضاحت کی محتاج نہیں ہے کہ سیاستِ خارجہ کے باب میں جنگی مہم جوئی جس طرح ایک نازک مسئلہ ہے اسی طرح سیاست داخلہ کے باب میں غیر ملکیوں کا مملکت کی مستقل شہریت اختیار کرنا ایک اہم مسئلہ ہے، اس لئے اس دفعہ پر قیاس کا تقاضا یہ تھا کہ مدینہ میں آ بسنے والوں کے لئے بھی یہ دفعہ لگائی جاتی کہ کسی بھی شخص کو حضرت محمد ﷺ کی اجازت کے بغیر مدینہ کا مستقل باشندہ بننے کی اجازت نہیں ہے؛ لیکن اس کے برخلاف یہ کہا گیا کہ جو کوئی مسلمان مدینہ کے مسلمان شہریوں کی تابع داری اختیار کرے، پھر (ہجرت کر کے) ان کے ساتھ آ ملے وہ سیاسی وحدت کا ایک فرد ہوگا، یعنی مملکت کا ایک شہری ہوگا :

هذا كتاب من محمد النبي بين المؤمنين والمسلمين من قريش وأهل يثرب ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم ، أنهم أمة واحدة من دون الناس ۔ (۲)

یہ ایک حکم نامہ ہے نبی اور اللہ کے رسول محمد کا قریش اور اہل یثرب میں ایمان لانے والوں اور ان لوگوں کے مابین جو ان کے تابع ہوں اور ان کے ساتھ شامل ہو جائیں اور ان کے ہم راہ جنگ میں حصہ لیں، تمام (دنیا کے) لوگوں کے بالمقابل ان کی ایک علاحدہ سیاسی وحدت ہوگی۔

ان دفعات میں اس بات کا واضح اشارہ موجود ہے کہ مسلمانوں کو مملکتِ اسلامیہ کی سیاسی وحدت کا فرد بننے کے لئے کسی عقد کی ضرورت نہیں ہے، جیسا کہ غیر مسلموں کو حصولِ شہریت کے لئے عقد و معاہدے کی ضرورت ہے، یہی وجہ ہے کہ جو کوئی بھی مسلمان ہو کر مدینہ آیا اسے شہریت کے لئے کوئی عقد نہیں کرنا پڑا، اس کے برعکس ان ہی غیر مسلموں کو مملکت مدینہ کی شہریت دی گئی، جنھوں نے مملکت سے اس کا معاہدہ کیا۔

● دستور کی دفعہ: ۱۷ کے مطابق تمام مسلمانوں کی صلح ایک ہی ہوگی، دفعہ کے الفاظ ہیں :

و إن سلم المؤمنين واحدة ۔ (۳)

اور ایمان والوں کی صلح ایک ہی ہوگی۔

اس وحدت صلح کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ مسلمانوں میں سے کوئی ایک صلح کر لے تو سب پر اس کی پابندی

(۱) دیکھئے: رسول اللہ ا کی حکمرانی و جانشینی: ۶۴، سیرۃ الرسول کی آئین و دستوری اہمیت، ڈاکٹر طاہر القادری: ۵۱۔
(۲) الوثائق السیاسیۃ: ۵۹۔ (۳) الوثائق السیاسیۃ: ۶۰۔

ضروری قرار پائے؛ چوں کہ جنگ کی حالت میں کسی مسلمان کا دشمن سے صلح کرنا مملکت کی مصلحت کے خلاف ہے، اس لئے یہ حکم دیا گیا کہ جب تک صلح تمام مسلمانوں کے مفاد میں نہ ہو اس وقت تک صلح نہ کی جائے؛ چنانچہ اسی دفعہ میں یہ الفاظ بھی بڑھائے گئے :

اللہ کی راہ میں لڑائی ہو تو کوئی ایمان والا کسی دوسرے ایمان والے کو چھوڑ کر (دشمن سے) صلح نہیں کرے گا، جب تک کہ یہ صلح ان سب کے لئے برابر اور یکساں نہ ہو۔(۱)

جب کہ غیر مسلموں کی شہریت کے باب میں ہمیں صلح ومعاہدہ کی وحدت کا یہ رنگ نظر نہیں آتا، یہی وجہ ہے کہ بنوقینقاع نے جب معاہدہ شکنی کی تو صرف ان ہی کو جلاوطن کیا گیا، بنونضیر اور بنوقریظہ کے معاہدہ کو برقرار رکھا گیا اور بنونظیر نے جب عہد کی پامالی کی تو صرف ان ہی کا محاصرہ کیا گیا، بنوقریظہ پر کسی بھی طرح کی آنچ آنے نہ دی گئی؛ لیکن جب بنوقریظہ نے بھی غداری کی تو انھیں بھی مار بھگایا گیا، دستور نبوی کی مذکورہ بالا دفعہ اور یہودی قبائل سے متعلق سیرت نبوی کا یہ روشن پہلو اس بات پر دال ہیں کہ غیر مسلموں کی صلح اور ان سے کئے جانے والے معاہدے قبائل اور علاقوں کی بنیاد پر تو ہو سکتے ہیں؛ لیکن مسلمانوں کی صلح صرف اور صرف اسلام کی بنیاد پر استوار ہوگی — افسوس کہ مروجہ نظام شہریت کے وضعی قوانین کو اپنانے کی وجہ سے مسلمانوں کی صلح اور ان کے معاہدے جو کبھی آفاقی تھے، اب مملکت کی حدود تک سمٹ آئے ہیں۔

● دستورِ مدینہ میں جن غیر مسلموں کو حقوق دیئے گئے ہیں، ان کے قبائل کا نام بہ نام تذکرہ بھی کر دیا گیا ہے؛ (۲) کیوں کہ یہی وہ قبائل تھے، جنھوں نے معاہدہ کے ذریعہ حق شہریت حاصل کیا تھا: اس کے برخلاف مسلمانوں کو ایک جسدِ واحد قرار دیا گیا ہے؛ چنانچہ دفعہ:۱۵ میں ہے :

و إن المؤمنين بعضهم موالى بعض دون الناس ۔ (۳)
اور ایمان والے باہم بھائی بھائی ہیں (ساری دنیا) کے لوگوں کے مقابل۔

و إن سلم المؤمنين واحدة ۔ (۴)
اور ایمان والوں کی صلح ایک ہی ہوگی۔

اور بعض دفعات میں تو ''جميعاً'' اور ''كافةً'' کے تاکیدی الفاظ لاکر حق شہریت کے اس مسئلہ کو بالکل واضح کر دیا گیا، جیسا کہ دفعہ:۱۳ کے الفاظ ہیں :

(۱) الوثائق السياسية:۶۰۷، رسول اللہ کی حکمرانی وجانشینی:۶۲۔ (۲) دیکھئے: دفعہ:۲۵-۲۳، الوثائق السياسية:۶۱۔
(۳) الوثائق السياسية:۶۰۔ (۴) حوالۂ سابق۔

وأن المؤمنين المتقين أيديهم على كل من بغى منهم أو ابتغى دسيعة ظلماً أو إثماً أو عدواناً أو فسادا بين المؤمنين وأن أيديهم عليه جميعاً ولو كان ولد أحدهم ۔ (۱)

اور متقی ایمان والوں کے ہاتھ ہر اس شخص کے خلاف اٹھیں گے جو ان میں سرکشی کرے یا استحصال بالجبر کرنا چاہے یا گناہ یا تعدی کا ارتکاب کرے یا ایمان والوں میں فساد پھیلانا چاہے اور ان کے ہاتھ سب مل کر ایسے شخص کے خلاف اُٹھیں گے، خواہ وہ ان میں سے کسی کا بیٹا ہی کیوں نہ ہو۔

اور دفعہ:۲۱ میں ہے :

وأن المؤمنين عليه كافة ولا يحل لهم إلا قيام عليه ۔ (۲)

اور تمام ایمان والے قاتل کے خلاف اُٹھ کھڑے ہوں گے اور اس کے سوا انھیں کوئی اور چیز جائز نہ ہوگی۔

دستور کی مذکورہ بالا دفعات یہ صراحت کرتی ہیں کہ انھیں غیر مسلموں کو حق شہریت حاصل ہوگا، جن کا مملکت کے ساتھ معاہدہ ہو، اس کے برخلاف مسلمانوں کے حق شہریت کی بنیاد اسلام ہے، تمام مسلمان دارالاسلام کے برابر درجہ کے شہری ہیں، تمام کو یکساں حق شہریت حاصل ہے اور تمام کے حقوق بھی یکساں ہیں اور فرائض بھی، علاقہ وقبائل کا اختلاف ان کے حقوق وفرائض کو مختلف نہیں کرسکتا۔

(۷) مروجہ نظام شہریت کو مسلم مملکتوں میں نافذ کرنے کی وجہ سے علاقہ واریت اور قومیت پروان چڑھ رہی ہے اور اسلامی قیادت کی وحدت ومرکزیت دن کے خواب کی حیثیت اختیار کرتی جارہی ہے، اس لئے شرعاً اس کا جواز سمجھ میں نہیں آتا۔

فقہاء کرام کی تائید

فقہاء کرام نے بھی اس بات کی تائید کی ہے کہ دارالاسلام کی حدود میں خواہ کتنی ہی مملکتیں وجود میں آجائیں، مملکتوں کا یہ تعدد مسلمانوں کے حقوق وفرائض اور ان کے احکام پر چنداں اثر انداز نہیں ہوگا؛ کیوں کہ دارالاسلام ٹکڑیوں میں بٹ جانے کے باوجود بھی ایک مملکت کے حکم میں ہے، جب کہ دارالحرب کی ہر مملکت مستقل حیثیت کی حامل ہے؛ چنانچہ مبسوط میں ہے :

(۱) الوثائق السیاسیۃ:۶۰۔ (۲) حوالۂ سابق:۶۱۔

... لأن دار الإسلام دار أحكام ، فبإختلاف المنعة والملک ، لا تتباين الدار فيما بين المسلمين ؛ لأن حكم الإسلام يجمعهم ، فأما دار الحرب ليست بدار أحكام ولكن دار قهر ، فبإختلاف المنعة والملک تختلف الدار فيما بينهم ۔ (۱)

...... کیوں کہ دارالاسلام داراحکام ہے؛ لہٰذا لشکر واقتدار کے اختلاف سے مسلمانوں کے درمیان دار مختلف نہیں ہوگا ؛ کیوں کہ اسلام کا حکم سب کو شامل ہے ، رہی بات دارالحرب کی تو وہ داراحکام نہیں ہے ؛ بلکہ دار قہر ہے ؛ لہٰذا لشکر واقتدار کے تفاوت سے ان کے درمیان دار بھی مختلف ہوجائے گا۔

البحر الرائق کی عبارت ہے :

... لأن دار الاسلام دار الاحكام فبإختلاف الملک والمنعة لا تتغير الدار فيما بين المسلمين ؛ لأن أحكام الإسلام تجمعهم ۔ (۲)

...... کیوں کہ دارالاسلام دارالاحکام ہے ؛ لہٰذا اقتدار ولشکر کے اختلاف سے مسلمانوں کے حق میں دار تبدیل نہیں ہوتا ؛ کیوں کہ اسلام کا حکم تمام مسلمانوں کو شامل ہے۔

صاحب تبیین الحقائق نے بھی اس کی وضاحت کی ہے، وہ فرماتے ہیں :

والدار إنما تختلف باختلاف المنعة والملک كدار الاسلام ودار الحرب ودارين مختلفين من دار الحرب باختلاف ملكهم ۔ (۳)

اور دار لشکر واقتدار کے اختلاف سے مختلف ہوتا ہے، جیسے دارالاسلام اور دارالحرب یا اقتدار کے مختلف ہونے کی وجہ سے دارالحرب کے دو مختلف دار۔

● ● ●

(۱) کتاب الفرائض، مواریث اہل الکفر: ۳/ ۳۳۔

(۲) کتاب الفرائض، انواع الحجب: ۸/ ۵۷۳۔

(۳) تبیین الحقائق، کتاب الفرائض، العصبات: ۶/ ۲۴۰۔

رباعیات کے بادشاہ
امجد حیدر آبادی رحمۃ اللہ علیہ

خالد سیف اللہ رحمانی

اُردو زبان کی خوبصورتی کا سب سے بڑا مظہر اُردو شاعری ہے، جس نے اپنی کمسنی کے باوجود نزاکت خیال، ندرت بیان، دل کو چھو لینے والی تشبیہات اور صوتی آہنگ کی وجہ سے بہت سی قدیم زبانوں کو پیچھے چھوڑ دیا ہے اور ایسے ایسے شعراء نے اس کے گیسو سنوارنے میں حصہ لیا ہے، جو نہ صرف اُردو زبان بلکہ دنیائے ادب کی قد آور شخصیتوں میں شامل تھے اور جنھوں نے اپنی ولولہ انگیز اور بامعنی شاعری کے ذریعہ گہرے اثرات ڈالے ہیں، اس کے ساتھ ساتھ اُردو شاعری میں کافی تنوع بھی پایا جاتا ہے اور تقریباً تمام ہی شعری اصناف میں اُردو شعراء نے طبع آزمائی کی ہے، ان میں بعض کا تعلق مضامین و معانی سے ہے اور بعض کا شعری ساخت سے، اس دوسری قسم کی اصناف میں سے ایک 'رباعی' ہے۔

رباعی بنیادی طور پر چار مصرعوں کے ایسے مجموعہ کو کہتے ہیں، جس میں بات مکمل ہو جائے، فنی اعتبار سے رباعی کا پہلا، دوسرا اور چوتھا مصرعہ ہم قافیہ ہوتا ہے، اور مضمون کے اعتبار سے اس بات کا خیال رکھا جاتا ہے کہ یہ بلند، لطیف اور سنجیدہ ہو، رباعی کو مختلف نام دیئے گئے ہیں، جیسے: دوبَیتی، بیت کے معنی شعر کے ہیں اور رباعی دو شعر پر مشتمل ہوتی ہے؛ اس لئے بعض اہل فن اس کو 'دوبَیتی' بھی کہا کرتے تھے، بعض حضرات صرف ایک مصرعہ کو بیت کہتے ہیں، اس لحاظ سے انھوں نے رباعی کو 'چہار بَیتی' کا نام دیا ہے، فارسی کی قدیم کتابوں میں رباعی کو 'ترانہ' کہا جاتا تھا، یہ بہت قدیم اصطلاح ہے، غلام حسنین قدر بلگرامی نے بھی اپنی کتاب ''قواعد العروض'' میں اس کا ذکر کیا ہے، (ص:۱۲۸) اور اس کی وجہ تسمیہ بھی عجیب و غریب لکھی گئی ہے؛ لیکن بحر الفصاحت کے مصنف نجم الغنی کی بات زیادہ دل لگتی ہے کہ چوں کہ موسیقی میں اس وزن پر اچھے اچھے راگ بنائے گئے ہیں، اس لئے اس کو ترانہ کہتے ہیں۔(۱)

(۱) بحر الفصاحت: ۲۷۲۔

شعر کی دوسری اصناف کی طرح رباعی بھی اُردو زبان میں شروع سے لکھی جاتی رہی ہے، جیسے مولوی عبدالحق صاحب کی رائے کے مطابق اُردو کی پہلی نثر خواجہ بندہ نواز (۸۲۵ھ، مطابق: ۱۴۲۱ء) کی 'معراج العاشقین' ہے، اسی طرح ڈاکٹر سیدہ جعفر نے نصیرالدین ہاشمی کے حوالہ سے خواجہ گیسودراز کی یہ رباعی نقل کی ہے :

مشہور بہ حیرت ہوں دیگر ہیچ ہے واللہ مرنے کے انگے (آگے، پہلے) مر کے ہو فانی فی اللہ

خناس کے وسواس سوں توں (تو) ہو پائمال لاحول ولا قوۃ الا باللہ (۱)

اس لحاظ سے رباعی گوئی میں بھی بظاہر دکن کو اولیت حاصل ہے؛ چنانچہ دکن کے علاقہ میں جوں جوں زبان کو فروغ حاصل ہوتا رہا، رباعی گوئی ایک محبوب اور مقبول صنف بنتی گئی اور اس میں عام شاعروں اور ادیبوں کے ساتھ شاہان وقت نے بھی اپنا حصہ ادا کیا، سلطنت بہمنیہ کے آٹھویں فرمانروا فیروز شاہ بہمنی (متوفی: ۱۴۲۲ء) کی ایک رباعی کا ڈاکٹر سیدہ جعفر نے ذکر کیا ہے، سلطنت گولکنڈہ کے پانچویں بادشاہ محمد قلی قطب شاہ (متوفی: ۱۰۲۰ھ، مطابق: ۱۶۱۱ء) —— جن کو اُردو کا پہلا صاحب دیوان شاعر تسلیم کیا گیا ہے —— کی کلیات میں ڈاکٹر زور کے بیان مطابق: ۱۴۱ اور بعض دیگر محققین کی رائے میں ۳۸ رباعیاں شامل ہیں، قلی قطب شاہ سے پہلے عام طور پر رباعی میں پند ونصیحت کے مضامین ہوتے تھے؛ لیکن انھوں نے اس میں عشقیہ مضامین کو بھی شامل کیا، دہلی اور لکھنؤ کے دبستان میں بھی بڑے بڑے شعراء —— درد، سودا اور مومن وغالب —— جیسے اساتذہ کے دواوین میں رباعیاں شامل ہیں اور انیس ودبیر نے مرثیہ کے لئے بھی رباعی کا استعمال کیا؛ تاکہ مجالس میں حاضرین کو متوجہ کرنے کے لئے پہلے ایک دو رباعی سنا دی جائے۔

دور جدید کے رباعی گو شعراء میں جن شخصیتوں کا نام لیا جاتا ہے، ان میں ایک اہم ترین نام امجد حیدرآبادی کا ہے، جیسے مولانا حالی کی شہرت مسدس سے اور انیس ودبیر کا شہرہ مرثیہ سے ہے، اسی طرح امجد حیدرآبادی کی شہرت ومقبولیت ان کی رباعیوں کی وجہ سے ہے۔

ان کا نام: سید احمد حسین، تخلص: امجد، ۱۶ ؍فروری ۱۸۱۶ھ کو حیدرآباد دکن میں پیدا ہوئے، ان کے والد صوفی سید رحیم علی بڑے نیک اور خدا رسیدہ بزرگ تھے، گود میں ہی تھے کہ سایہ پدری سے محروم ہو گئے، امجد نے ابتدائی تعلیم جامعہ نظامیہ میں حاصل کی اور پنجاب یونیورسٹی سے منشی فاضل کا امتحان کامیاب کیا، ان کی ماں نے نامساعد حالات میں ان کی پرورش کی اور شخصی دلچسپی سے انھیں تعلیم دلائی، اسی طرح امجد کی ماں صوفیہ صاحبہ نے انھیں کہا: ''بیٹا! اگر جینا ہو تو کچھ ہو کر کے جیو؛ ورنہ بہتر یہی ہے کہ مر جاؤ'' غرض کہ ان کی تعلیم وتربیت میں ان کی والدہ کا بھی نمایاں حصہ ہے، ۱۹۰۷ء میں اپنے دوست مولوی ظفریاب خان کی فرمائش پر اپنا اولین مجموعہ

(۱) مجلہ عثمانیہ: ۱۹۶۴ء، ص: ۱۴۴۔

''رباعیات امجد''، شمسی پریس آگرہ سے شائع کرایا، جواُردو، فارسی کلام پر مشتمل ہے، اس مجموعہ میں کل ۱۲۵ رباعیاں ہیں۔

امجد حیدرآبادی رباعیات کے تو شاعر تھے ہی؛ لیکن اچھے نثر نگار بھی تھے اور شعر وسخن کی دوسری صنفوں میں بھی کہتے تھے اور خوب کہتے تھے، یہاں ان کی نثر کا ایک نمونہ پیش کرنا مناسب ہوگا، انھوں نے بائبل سے استفادہ کرتے ہوئے حضرت ایوب کی کہانی لکھی ہے، اس میں لکھتے ہیں :

میں اس حمال کی طرح ہوں، جو بوجھ میں دبا جاتا ہے، یا اس مزدور کی طرح، جو دُھوپ میں کام کرتا ہے اور سایہ کے لئے پھڑکتا ہے، جب رات آتی ہے تو میں کہتا ہوں یہ بھیانک اور تاریک رات کب ختم ہوگی اور صبح کا روشن چہرہ کب نظر آئے گا، جب سورج نکلتا ہے تو میں کہتا ہوں کہ یہ گرم اور تپتا ہوا توا، مرے سر پر کب تک رکھا رہے گا اور کب ٹھنڈا ہوکر مجھے سکون دے گا :

رات ایسی ہے اور دن ایسا
کوئی اس حال میں جیئے کیسا

میری زندگی ہوا ہے، اب مجھے خوشی کی صورت دیکھنے کی اُمید نہیں، اب دیکھنے والے پھر مجھے نہ دیکھ سکیں گے۔(۱)

امجد کے شعری ذخیرے کا ایک اہم مجموعہ اشعار ''نذرِ امجد'' ہے، جس میں انھوں نے رسول اقدس ﷺ کی شان میں محبت وعقیدت کا نذرانہ پیش کیا ہے اور خاص کر واقعہ ہجرت کو مسدس اشعار میں نظم کیا ہے، رسول اللہ ﷺ کے کعبۃ اللہ سے جانے کا نقشہ ان الفاظ میں کھینچتے ہیں :

شہنشاہِ کونین نکلا جو گھر سے — دھواں سوز فرقت کا اُٹھا جگر سے
زمیں سے، زماں سے، شجر سے، حجر سے — اُٹھا شور کعبہ کی دیوار وِدر سے
چلا تو کہاں رب کے گھر کے اُجالے — نہ جا چھوڑ کر ہم کو اُو جانے والے (۲)

چلی صحن کعبہ سے بادِ بہاری — مدینے کو جاتی ہے، گُل کی سواری
ہوئی رُخصتِ رحمتِ رب کی باری — ہر اک غم میں کرتا ہے فریاد وزاری
کوئی کہہ رہا ہے جگر کو سنبھالے — اِدھر دیکھ لینا اُدھر جانے والے (۳)

(۱) ایوب کی کہانی، ص:۹۔ (۲) نذرِ امجد، ص:۹۔ (۳) نذرِ امجد، ص:۱۰۔

پھر رسول اللہ ﷺ کی مدینہ تشریف آوری کا نقشہ کھینچتے ہوئے کہتے ہیں :

مہاجر کے لینے کو انصار آئے پرائے ہوئے اپنے، اپنے پرائے
شہ دیں مدینے میں تشریف لائے خدا کی عنایت نے یہ دن دکھائے
چلا پاؤں پر لوٹنے دل نکل کر ادب کہہ رہا ہے کہ ہاں ہاں سنبھل کر (۱)
عجب شان سے آتا ہے آنے والا ہزاروں دلِ عاشقاں روند ڈالا
نظر آتی ہے قدرتِ حق تعالیٰ چھدے جاتے ہیں دل، نہ برچھی نہ بھالا
تہہ زلف، رخسار پُر نور دیکھو نئی بات ہے نور پرطور دیکھو (۲)

اس مصرعہ میں ''نور پرطور'' کی تعبیر بھی خوب ہے!

امجد نے اپنے اس مجموعہ کے اخیر میں بڑے خوبصورت اُسلوب میں حضور ختمی مرتبت ﷺ سے والہانہ محبت کا اظہار کیا ہے، جس کا آخری بند اس طرح ہے :

کبھی نکہتِ زلف سونگھا کریں ہم کبھی تارِ گیسو میں اُلجھا کریں ہم
کبھی روئے پُر نور دیکھا کریں ہم کبھی اپنی آنکھوں سے پردا کریں ہم
محمدؐ جو مِل جائیں کیا کیا کریں ہم خدا کی قسم! اک تماشا کریں ہم (۳)

امجد کو بچپن ہی سے رباعی گوئی کا ذوق تھا اور وہ اُردو فارسی دونوں زبانوں میں رباعی کہتے تھے، ان کا بہت سارا کلام طبع ہو چکا تھا؛ لیکن بہت سارا تشنۂ طبع تھا، امجد نے رودِ موسیٰ کی قیامت خیز تباہی و بربادی پر'' قیامت صغریٰ'' کے عنوان سے نظم لکھی، اس کا کچھ حصہ ملاحظہ کیجئے :

وہ رات کا سناٹا، وہ گھنگھور گھٹائیں بارش کی لگا تار جھڑی، سرد ہوائیں
گرنا وہ مکانوں کا، وہ چیخوں کی صدائیں وہ مانگنا ہر ایک کا رورو کے دُعائیں
پانی کا وہ زور اور دریا کی روانی پتھر کا کلیجہ ہو جسے دیکھ کے پانی

اس طغیانی میں ان کی ماں، بیوی اور بیٹی بہہ گئے تو انھوں نے کہا :

مادر کہیں، میں کہیں بادیدۂ پُرنم بیوی کہیں اور بیٹی کہیں، توڑتی تھی دم
عالم میں نظر آتا تھا تاریکی کا عالم کیوں رات نہ ہو، ڈوب گیا نیر اعظم
سب سامنے آنکھوں کے نہاں ہوگئے پیارے وہ غم تھا کہ دن کو نظر آنے لگے تارے

---

(۱) نذر امجد، ص: ۲۳۔ (۲) نذر امجد، ص: ۲۴۔ (۳) نذر امجد، ص: ۳۸۔

خاموش تو کس واسطے اے برق نہاں ہے　　آخر تیرے منہ میں بھی تو اے رعد، زباں ہے
اے مہر جہاں تاب ! مرا چاند کہاں ہے　　کس چاہ میں ، وہ یوسف گم گشتہ کہاں ہے
اے قافلہ ریگ رواں تو ہی بتا دے　　کس جا ہے مری مادر مرحومہ پتا دے

امجد کی چار سالہ بیٹی بھی موسیٰ ندی کی طغیانی کا شکار ہوگئی تھی ، امجد نے اپنی بیٹی کے لئے جن جذبات کا اظہار کیا ہے، وہ آج بھی دل کو تڑپا دیتے ہیں :

وہ بوٹا سا قد اور وہ چمکتے ہوئے رخسار
وہ چاند سی پیشانی تری مطلع انوار
وہ ابروئے خمدار تری ننھی سی تلوار
وہ آنکھیں جنھیں دیکھ کے دشمن بھی کریں پیار
تیغ اجل اک آن میں تڑپا گئی تجھ کو
اے نور نظر ، کس کی نظر کھا گئی تجھ کو

۱۳۲۶ھ میں حیدرآباد میں موسیٰ ندی کے سیلاب کا یہ واقعہ پیش آیا، جس میں ان کا پورا خاندان ساس، سسر، سالے، سالیاں، ماں بیوی، بیٹی، سب غرقاب ہو گئے، سارا مال ومتاع بھی بہہ گیا، خود بھی ڈوبتے ڈوبتے بچے، خود ان کے بقول ''ہم بھی حضرت ایوب کے قریب قریب پہنچ گئے'' اس حادثہ نے امجد کو بہت متاثر کیا، ان کا دل عشق حقیقی سے معمور ہو گیا، دینی مزاج تو پہلے ہی سے تھا، موت کے منھ میں جا کر واپس نکلنے کے اس واقعہ نے آخرت کے استحضار کو بڑھا دیا اور ان کا یہ درد کچھ اس طرح اشعار کے سانچے میں ڈھلا کہ بہت جلد رباعی کے نئے شہ پارے وجود میں آ گئے، جن میں محبت کی خوشبو بھی ہے، دبے کچلے لوگوں کا غم بھی، انسانیت کا درد بھی ہے اور اخلاقی اقدار کی ترجمانی بھی ، اللہ کا خوف بھی ہے اور رسول کی محبت بھی ، پھر امجد نے تنکے جمع کر کے آشیانہ بنایا اور اپنی رباعیات کو جمع کیا۔

امجد کی شاعری کی ابتداء ۱۵ سال کی عمر ۱۳۱۸ھ میں ہوئی، ابتداء میں ناسخ کے طرز پر اشعار کہے، پھر داغ کے طرز میں شعر کہنے لگے، زبان کی سادگی محاورات اور روزمرہ کی بندش کا رنگ اس وقت بھی کلام میں تھا، ''دنیا اور انسان'' ان کی پہلی نظم ہے، موسیٰ ندی کی طغیانی کے کے وقت ان کی عمر ۲۳ برس تھی، طغیانی میں اس وقت تک کا سارا کلام اور کچھ رباعیات جو کہی تھیں، سب بہہ گئیں، امجد کی تخلیقات نثری بھی ہیں اور شعری بھی، ذیل میں ان کی تمام نثری اور شعری تخلیقات کا ذکر کیا جاتا ہے :

نثری تالیفات :

(۱) حج امجد
(۲) جمالِ امجد
(۳) حکایاتِ امجد
(۴) گلستان امجد
(۵) میاں بیوی کے کہانی
(۶) ایوب کی کہانی
(۷) پیامِ امجد
(۸) سلم الاخلاق (اخلاق جلالی کا ترجمہ جو طالب علمی کے زمانہ میں انھوں نے کیا تھا)۔

شعری مجموعے :

(۱) ابتدائی اُردو فارسی رباعیاں، یہ ۱۳۲۴ھ میں طبع ہوئی، اور اب نایاب ہے۔
(۲) ریاض امجد، حصہ اول
(۳) ریاض امجد، حصہ دوم
(۴) رباعیات امجد، اول
(۵) خرقہ امجد (سی پیوند)
(۶) رباعیات امجد، دوم
(۷) نذر امجد
(۸) رباعیات امجد، سوم

رباعیات امجد کے نام سے تینوں کو یکجا کر کے شائع کیا گیا ہے، پہلا حصہ ۱۱۱ صفحات پر مشتمل ہے، جس میں صفحہ: ۶۷ تک اُردو رباعیات ہیں اور اس کے بعد فارسی، رباعیات کا دوسرا حصہ ۱۱۲ صفحات پر مشتمل ہے، یہ اُردو میں ہے؛ البتہ اس میں چار فارسی رباعیات بھی ہیں، تیسرا حصہ ۱۰۹ صفحات پر مشتمل ہے، رباعیات کے اس تیسرے حصہ کو امجد نے اس رباعی پر ختم کیا ہے :

میں نے اک روز ڈرتے ڈرتے پوچھا
اے خالق ، دو جہاں والے عرش پناہ !
کیا میرے گنہ بخش دیئے جائیں گے ؟
اللہ نے فرمایا : انشاء اللہ

رباعیات امجد، کی اس دور کے چوٹی کے ادیبوں اور اکابر علماء نے تعریف کی ہے؛ چنانچہ علامہ سلیمان ندویؒ ان کو کلیم الشعراء کا لقب دیتے ہوئے کہتے ہیں: ''حضرت امجد کی ہستی نہ صرف سرزمین دکن کے لئے بلکہ سارے ہندوستان کے لئے باعث فخر ہے، آپ نے اپنی شاعری میں انفرادیت کی شان پیدا کر لی ہے''، مولانا سید مناظر احسن گیلانیؒ نے لکھا ہے: ''حضرت امجد ہندوستان کے ان شعراء میں ہیں، جن کو زمانہ صدیوں کے بعد پیدا کرتا ہے''، مولانا عبدالماجد دریابادیؒ نے لکھا ہے: ''رباعیات امجد زندگی کے اعلیٰ ترین رُخ کی تفسیر ہے اور بہ لحاظِ ادب خیال کا بہترین نمونہ ہے''، ڈاکٹر سر محمد اقبالؒ نے کہا: ''ہر رباعی قابل داد ہے، ان رباعیات کو پڑھنے سے روحانی مسرت حاصل ہوتی ہے''، جناب وحیدالدین سلیم کہتے ہیں: ''امجد صاحب قدرتی شاعر ہیں''، علی حیدر نظم طباطبائی رقم طراز ہیں: ''امجد کی داد دینا سخن شناسی کا مقتضا ہے''۔

امجد کی رباعیات اسلامی افکار کا اک خزانہ ہے، امجد نے اپنے اشعار میں بعض جگہ پیچیدہ فلسفیانہ افکار کو ایک رباعی میں کامیابی سے سمجھا دیا ہے، جیسے وحدت الوجود کو بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں :

ذرہ ذرہ میں ہے خدائی دیکھو
ہر بت میں ہے شان کبریائی دیکھو
اعداد تمام مختلف ہیں باہم
ہر ایک میں ہے مگر اکائی دیکھو

غور کیجئے تو تصوف کے ایک ایسے تصور کو جسے بیان کرنا بڑا مشکل ہوتا ہے، امجد نے ایک عام سی مثال سے سمجھانے کی کامیاب کوشش کی ہے، اس کو ایک دوسرے موقع پر کہتے ہیں :

واجب سے ظہور ، شکل امکانی ہے
وحدت میں دوئی کا وہم ، نادانی ہے
دھوکا ہے نظر کا ، ورنہ عالم ہمہ اوست
گردابِ 'حیات' موج سب پانی ہے

''اللہ معکم اینما کنتم''کو امجد نے اس طرح اپنے اشعار میں سمجھانے کی کوشش کی ہے :

یا جلوۂ ذات ہے متاعِ خورشید
یا نقشِ صفات ہے متاعِ خورشید
ہر حال میں ہے شان معیت ثابت
خورشید کے ساتھ ہے متاعِ خورشید

اسی طرح امجد نے جبر و اختیار کے عقیدہ کو ان الفاظ میں پیش کیا ہے :

بیکار ہوں ، باکار ہوں ، معلوم نہیں
نادان ہوں ، ہوشیار ہوں ، معلوم نہیں
تقدیر بھی حق ، جزائے اعمال بھی حق
مجبور ہوں ، مختار ہوں ، معلوم نہیں

امجد بہت سے مواقع پر ایک عام سی بات کو ایسے خوبصورت پیرائے میں کہتے ہیں کہ اصحابِ ذوق سر دُھننے کے سوا چارہ نہ پائیں، مثلاً اس بات کو کہ توبہ اور ندامت انسان کے گناہ کو دھو دیتی ہے، کس طرح بیان کرتے ہیں :

پیاسوں پہ کرے گا مہربانی پانی
آتش پہ کرے گا حکمرانی پانی
کیا نار سقر جلا سکے گی واعظ !
خود شرم سے ہورہا ہوں پانی پانی

دنیا کی بےثباتی اور فنائیت پر روشنی ڈالتے ہوئے کہتے ہیں :

دنیا والو ! ثبات دنیا میں نہیں
اک لحظہ قرار موجِ دریا میں نہیں
عالم کا وجود صورت ''لا'' سمجھو
لفظاً موجود اور معنی میں نہیں

عہد الست، جس کا قرآن مجید میں ذکر آیا ہے، امجد اسے ان اشعار میں پیش کرتے ہیں :

مجھ میں چھپی ہوئی ہے کوئی شئے تیری
نغموں میں مرے ضرور ہے لَے تیری

صورت سے تو آشنا نہیں ہیں آنکھیں
آواز کہیں سنی ہوئی ہے تیری

صوفیاء سے منقول ایک ضعیف روایت میں جو یہ بات آئی ہے کہ میں ٹوٹے ہوئے دل میں رہتا ہوں : ''انا عند منکسرة القلوب''(۱) امجد نے بڑی خوبصورتی سے اس کو شعر کے پیکر میں ڈھالا ہے :

ٹوٹا ہوا دل یادِ خدا کرتا ہے
عاشق ہی ادائے ناز پر مرتا ہے
رہتا ہے دلِ شکستہ میں عرش نشیں
یہ جام عجب ہے ، ٹوٹ کر بھرتا ہے

امجد کہیں کہیں کسی برائی پر نکیر کرتے ہوئے بہت تیکھا انداز اختیار کرتے ہیں اور ایسا لگتا ہے کہ ان اشعار میں اکبر الہ آبادی کا طنزیہ لب ولہجہ حلول کر گیا ہے، جیسے :

کس شان سے شیخ خود نما بیٹھا ہے
سچ مچ کوئی سمجھے کہ خدا بیٹھا ہے
صورت میں ہے بایزید ، سیرت میں یزید
چمڑے میں ہرن کے بھیڑیا بیٹھا ہے

درگاہوں پر جو بدعتیں کی جاتی ہیں، ان کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہتے ہیں :

درگاہوں پر رُکوع و سجدہ دیکھا
قبروں کا نشاں عرش سے اونچا دیکھا
''مردہ در دستِ زندہ'' سنتے تھے مگر
زندوں کو بھی بدستِ مردہ دیکھا

مادیت، زر پرستی اور دولت کے جنون کو اس خوبصورت انداز پر بیان کرتے ہیں :

عاشق کی ہوس کہ دلربا مل جائے
عارف کی تمنا کہ خدا مل جائے
ہم اپنے بھی دل کی بات کہہ دیتے ہیں
وہ یہ کہ کہیں سے روپیا مل جائے

(۱) حلیۃ الاولیاء: ۲/ ۳۶۴۔

امجد کی رباعیات اس قدر بامعنی اور خوبصورت ہیں کہ ہر شعر اپنی جگہ ایک بولتا ہوا شعر ہے اور بڑے بڑے مضامین کو دریا بہ کوزہ کر کے پیش کیا گیا ہے؛ لیکن بحیثیت مجموعی چند خوبیاں وہ ہیں، جو انھیں امتیازی شان عطا کرتی ہیں، ایک یہ کہ جیسے میر اور فانی کے اشعار میں دردِ دل کی گھلاوٹ لفظ لفظ میں پنہاں ملتی ہے اور جیسے موجودہ دور میں پروفیسر کلیم عاجز کی غزلوں کے رگ و ریشہ میں غم دوراں کا لہو پیوست اور رچا بسا ہے، اسی طرح امجد کی ہر رباعی میں دردو کسک اور حزن واندوہ کا رنگ چھایا ہوا ہے، جو بربطِ دل کو چھیڑتا اور سازِ احساس کو نغمہ زن کرتا ہے، دوسرے: جیسے اقبال اور حالی کے یہاں ہر شعر میں اسلام کی کسی نہ کسی فکر کی ترجمانی ملتی ہے، اسی طرح امجد کی شاعری ایک خالص اسلامی اور وجدانی شاعری ہے اور خاص کر اس میں کثرت سے تصوف کے مضامین ذکر کئے گئے ہیں اور انھیں مثالوں کے ذریعہ بہت آسان تعبیر اور آسان اُسلوب میں پیش کیا گیا ہے، تیسرے: امجد کی زبان نہ صرف حالی کی طرح سادہ 'سلیس' رواں اور عام فہم ہے؛ بلکہ خوبصورت تشبیہات نے بہت سی جگہ امجد کے کلام کی حسن و رعنائی کو بڑھا دیا ہے، امجد نے خود اپنی شاعری کا تعارف کراتے ہوئے اس بات کو واضح کیا ہے کہ انھوں نے تصنع سے بچتے ہوئے سادہ طور پر اپنی بات پیش کی ہے؛ چنانچہ کہتے ہیں :

نہیں ہے نظم کو ناز اپنے حسن ظاہر پر
کہ ہے لطیف معانی کو بار ، لفظِ گراں
کمالِ جوہر اصلی دکھا نہیں سکتا
نہاں غلاف میں جب تک ہے خنجر بُراں
زباں کے لطف نے جذباتِ دل کا ناس کیا
ترقی مادیت کی ہے روح کا نقصاں

پھر آگے اپنے اس خیال کو مزید واضح کرتے ہوئے کہتے ہیں :

صدائے صدق کو کیا کام ہے تصنع سے
نہیں ہے خانۂ دل کو ضرورتِ درباں
رہے گی فطرت آزاد قید میں کب تک
رہے گی شانِ قِدَم تا کجا حدوث نشاں
حجاب چہرۂ جاں میشود غبارتنم
خوشا دمیکہ ازیں چہرہ پردہ برفگنم

حقیقت یہ ہے کہ رباعی گوئی میں امجد کو وہی درجہ حاصل ہے جو مسدس گوئی میں حالی کو، اور وہ اس لائق ہے کہ اسے اسلامی ادب کے سرمایہ نظم میں نمایاں حصہ ملے، جس شاعر حقیقت شناس نے اپنی پوری شاعری اپنے خالق و مالک کی چوکھٹ پر نثار کر دی اور اس کے پیغمبر عالی مقام کی بارگاہ میں محبت کے پھول نثار کرتا رہا، دُعاء ہے کہ اللہ تعالیٰ اسے اپنے دامن رحمت میں جگہ عطا فرمائے اور اپنے محبوب ﷺ کی شفاعت میں حصہ دار بنائے۔

ربنا تقبل منا إنک أنت السمیع العلیم .

• • •

ایک ہفتہ سری لنکا میں!

خالد سیف اللہ رحمانی

سری لنکا ایک چھوٹا سا جزیرہ ہے، جس کی مسافت ۶۰۰ مربع کلومیٹر سے کچھ زیادہ ہے؛ لیکن یہاں کی آبادی بہت گنجان ہے، جو دو کروڑ سے زیادہ افراد پر مشتمل ہے اور فی مربع کلومیٹر ۳۱۶ افراد کی آبادی کا تناسب پایا جاتا ہے، اس ملک کو مختلف ناموں سے موسوم کیا جاتا ہے، عرب اس جزیرہ کا سرندیپ کے نام سے ذکر کرتے ہیں اور عرب سیاحوں کا اسلام کے ابتدائی دور سے ہی یہاں ورود ہوتا رہا، ۱۶ ویں صدی ہجری میں پرتگیزیوں نے اس خطہ پر قبضہ کیا اور انھوں نے اس کو 'سیلون' کا نام دیا، ملک کے آزاد ہونے کے بعد، کافی عرصہ تک اس کا یہ نام برقرار رہا، یہاں تک کہ ۱۹۷۲ء میں سری لنکا کی آزاد حکومت نے موجودہ نام ''سری لنکا'' اختیار کیا، سری لنکا، سنہالی زبان کا لفظ ہے، جس کے معنی بڑے جزیرے کے ہیں۔

یہ ملک اپنے محل وقوع کی اہمیت اور قدرتی وسائل کی فراوانی کی وجہ سے مختلف قوموں کی تگ وتاز کا میدان رہا ہے، اس ملک سے مسلمانوں کا تعلق بھی قدیم دور سے قائم ہے، مشہور سیاح ابن شہر یار نے 'عجائب الہند' میں نقل کیا ہے کہ جب سیلون اور اس کے قریب کے علاقے کے لوگوں کو پیغمبر اسلام ﷺ کے ظہور کی اطلاع ملی تو انھوں نے اپنا قاصد بھیجا؛ تاکہ صحیح صورت حال معلوم ہو، وہ قاصد اس وقت مدینہ پہنچ پایا، جب حضرت عمر فاروقؓ کی خلافت کا دور چل رہا تھا؛ چنانچہ انھوں نے اسلام قبول کیا اور وہاں سے واپس ہوئے؛ لیکن راستہ ہی میں ان کا انتقال ہوگیا؛ البتہ ان کا خادم اپنی منزل تک پہنچ پایا اور اسی نے موجودہ سری لنکا اور ہندوستان کے جنوبی مشرقی ساحل پر اسلام کی دعوت کا فریضہ انجام دیا؛ چوں کہ ہندوستان کے جنوبی مشرقی ساحل پر کچھ عرب تجار آباد ہو گئے تھے اور آہستہ آہستہ ان کی ایک آبادی وہاں بن گئی تھی؛ اس لئے سری لنکا میں ان کی مسلسل آمد ورفت رہتی تھی، اس آمد ورفت نے بھی اس جزیرہ میں اسلام کی اشاعت کو آسان کر دیا تھا۔

مسلمان کی معاشی ترقی اور بلند اخلاقی کی وجہ سے وہ اس ملک پر چھا گئے تھے؛ لیکن یکے بعد دیگرے کئی مغربی اقوام نے اس ملک پر اپنا تسلط جمایا اور انھوں نے مسلمانوں کو نہ صرف معاشی نقصان پہنچایا؛ بلکہ بعض علاقوں

سے ان کی پوری پوری آبادی کا نام ونشان مٹا دیا، ۱۵۰۵ء میں پرتگیزوں نے قبضہ کیا، بدقسمتی سے انھوں نے ساحلی علاقوں سے مسلمانوں کو نکلنے پر مجبور کردیا اور وہ پورے ملک میں خاص کر پہاڑی علاقوں میں پھیل گئے، پھر ۱۶۵۸ء میں ہالینڈ Holand نے قبضہ کرلیا، اور انھوں نے بھی مسلمانوں کے بارے میں وہی رویہ قائم رکھا، جو پرتگیزوں کا تھا، انھوں نے عیسائیت کی اشاعت کے لئے بڑے پیانے پر تعلیمی ادارے قائم کئے، پھر ۱۷۱۶ء میں اس جزیرہ پر برطانیہ قابض ہوا، اس نے پرتگیزوں اور ڈچوں کی طرح مظالم تو نہیں ڈھائے؛ لیکن تعلیم کے ذریعہ مسلمانوں کو مرتد کرنے کی بڑی کوششیں کیں، یہاں تک کہ فروری ۱۹۴۸ء میں اس ملک کو آزادی حاصل ہوئی۔

یہاں بنیادی طور پر چار مذاہب پائے جاتے ہیں، سب سے بڑی آبادی بودھوں کی ہے، جو ۷۰ فیصد ہیں، پھر ہندوؤں کی ہے، جو ۱۵ فیصد ہیں، مسلمان ۸ فیصد اور عیسائی ۷ فیصد ہیں، مسلمان نسلی اعتبار سے دو حصوں میں منقسم ہیں، مُورو اور ملے، ۹۶ فیصد مسلم آبادی مورو کی ہے، یہ وہ لوگ ہیں جو عرب اور ہندوستان نژاد مسلمانوں کی نسل سے ہیں، اور بقیہ ملے نژاد مسلمان ہیں، جب ڈچوں کا ملیشیا پر قبضہ ہوا، تو انھوں نے وہاں سے بہت سے مسلمانوں کا اُجاڑ کر سری لنکا میں لا بسایا، یہی ملے کہلاتے ہیں۔

گزشتہ دو سالوں سے سری لنکا کے احباب کا تقاضا تھا کہ میں وہاں کا سفر کروں، ایک بار سفر کا پورا انظام بننے کے بعد بھی سفر نہیں ہوسکا، پھر جب ۱۴۳۸ھ میں وہاں کے بعض علماء اور تاجروں کا وفد دعوت دینے ہی کی غرض سے حیدرآباد آیا، تو عید بعد کا وقت راقم الحروف کی طرف سے متعین ہوا، بالآخر ۸/ جولائی ۲۰۱۷ء کو صبح دس بجے میں حیدرآباد سے روانہ ہوا اور چینئی ہوتے ہوئے ساڑھے پانچ بجے شام کولمبو پہنچا، کولمبو میں میرے خاص داعی جناب حاجی محمد صاحب اور مولانا محمد طیب قاسمی ندوی سلمہ اللہ اپنے بعض رفقاء کے ساتھ ایئر پورٹ پر موجود تھے، حاجی محمد صاحب ہیرے کے تاجر ہیں، اور بھی مختلف کاروبار سے متعلق ہیں؛ لیکن تبلیغی جماعت سے وابستہ ہونے کی وجہ سے بہت متدین اور منکسر المزاج ہیں، ان کی منکسر المزاجی کا اندازہ اس سے لگایا جاسکتا ہے کہ وہ بہ اصرار مری چپل خود اُٹھا لیتے تھے، اور کار کا دروازہ کھولنے اور بند کرنے کا اہتمام کرتے تھے، واقعی اگر اہل ثروت کے ہاں اہل دین کی قدردانی کا جذبہ پیدا ہوجائے تو یہ اُمت کے لئے فال نیک ہے، عزیزی مولانا محمد طیب سلمہ، المعہد العالی الاسلامی میں تخصص فی الحدیث کرچکے ہیں، انھوں نے کولمبو میں ''دار ابی ہریرہ لدراسات الحدیث النبوی'' قائم کیا ہے اور خود ہی اس کے ذمہ دار ہیں۔

کولمبو ایئر پورٹ جس جگہ قائم ہے، اس کو ''کاٹو نائیک'' کہتے ہیں اور یہ ایئر پورٹ بندرانائیک کے نام سے منسوب ہے، جو سری لنکا کے وزیر اعظم رہ چکے ہیں۔

ہم لوگ یہاں سے سیدھے ''ویلی گاما'' نامی شہر جو Matra ضلع میں واقع ہے، کے لئے روانہ ہوئے، یہ کولمبو سے ۱۳۵ کیلومیٹر کے فاصلہ پر واقع ہے، پورے سفر میں مسلسل ہلکی بارش کا سلسلہ جاری رہا، درمیان میں ایک جگہ رُکتے ہوئے تین گھنٹے میں یہ سفر طے ہوا، کولمبو سے ویلی گاما تک فور لائن سڑک موجود ہے، جو بہت صاف ستھری اور بہتر ہے، یہاں ''المؤسسۃ العزیزیۃ للدراسات الاسلامیۃ'' کے صدر جناب حاجی زہلول محمد، اس ادارہ کے شیخ الحدیث مولانا منصور علی اور دیگر حضرات چشم براہ تھے، میرے اس سفر کے داعیوں میں حاجی زہلول صاحب بھی تھے، یہ بھی ہیرے کے بڑے تاجر ہیں، یہاں کے اساتذہ میں مولانا سرفراز احمد قاسمی سلمہ بھی ہیں، وہ بھی معہد سے حدیث میں تخصص کر چکے ہیں، حاجی زہلول صاحب اور ان کے رفقاء بڑی محبت سے ملے اور خوب خوب راحت پہنچائی۔

اگلے دن ۹؍ جولائی کو اس ادارہ میں بخاری شریف کا افتتاح کرنا تھا، اس کے ساتھ ساتھ عصر حاضر میں پیدا ہونے والے جدید مسائل سے متعلق علماء کی ذمہ داریوں پر بھی گفتگو کرنی تھی، دُور و قریب کے علاقہ سے علماء کی بڑی تعداد اس پروگرام میں شریک تھی، صبح دس بجے پروگرام شروع ہوا اور ظہر تک جاری رہا، ظہر کے بعد ایک تقریب بھی مقرر تھی، جس میں حاجی زہلول صاحب ادارہ سے متصل ایک بڑی جگہ وقف کرنے والے تھے؛ چنانچہ ان سے وقف کے کلمات کہلائے گئے، راقم الحروف کا خطاب اُردو میں ہوا، اور دو علماء نے آدھے آدھے حصہ کا تمل میں ترجمہ کیا۔

میں نے اپنے خطاب میں جہاں حدیث کی اہمیت پر روشنی ڈالی اور بخاری شریف کی پہلی حدیث کی تشریح کی، وہیں خاص طور پر مسلم غیر مسلم تعلقات کو بہتر بنانے اور خدمت خلق کے ذریعہ غیر مسلم بھائیوں کے تعلقات میں ہم آہنگی پیدا کرنے کی طرف توجہ دلائی، نیز عرض کیا کہ اگر ہم نے ملک میں امن وامان کی فضاء قائم نہیں رکھی تو ہم اپنی مسجدوں اور مدرسوں کو بھی نہیں بچا سکیں گے۔

یہ شہر سمندر کے ساحل پر واقع ہے اور بڑی تعداد میں غیر ملکی سیاح یہاں آتے ہیں، ہر طرف سرسبزی وشادابی آنکھوں کو ٹھنڈک بخشتی ہے، سبز پوش دلکش پہاڑیاں دل ونگاہ کے لئے کشش کا باعث بنتی ہیں، اور سمندر کے ساحل پر بھی بڑی حد تک صاف ستھرا ماحول پایا جاتا ہے، ہم لوگوں نے ساحل کی سیر کرتے ہوئے مغرب کی نماز ایک مسجد میں ادا کی، جس کی دیواروں سے سمندر کی لہریں ٹکرا رہی تھیں، یہ وہاں کی ضرورت کے لحاظ سے ایک چھوٹی سی خوبصورت مسجد ہے، جسے ترکی کے کسی ادارہ نے تعمیر کیا ہے، اس مسجد میں دیوار سے متصل ایک قبر بھی ہے، جس کے بارے میں بتایا جاتا ہے کہ یہ لاش سمندر میں تیرتی ہوئی پہنچی اور مسلمانوں نے اس کو یہاں دفن کیا، رات یہیں

گزری، ادارہ کی لائبریری کو بھی دیکھنے کا موقع ملا، جس میں کتابوں کا بڑا اچھا ذخیرہ ہے، کلاس روم بہت صاف ستھرے اور اساتذہ کے کمرے منسلک حمام کے ساتھ بہت اچھے، بس ایک کمی محسوس کی گئی کہ طلبہ یہاں سے وہاں ہال میں فرش پر تک سوجاتے ہیں، ایسا لگتا ہے کہ کوئی پلیٹ فارم ہے، جس پر مسافر سو گئے ہیں، سامان کے لئے دیوار میں خانے بنے ہوئے ہیں اور بستر لپیٹ کر رکھنے لئے ایک کمرہ ہے، یہ نہ صرف اس ادارہ کا؛ بلکہ سری لنکا کے اکثر مدارس کا یہی نظام ہے، مجھے یہ بات بہت عجیب معلوم ہوئی، جب مجھ سے ادارہ کے ذمہ داروں نے ادارہ کے بارے میں مشورہ طلب کیا تو میں نے خاص طور پر اس طرف توجہ دلائی اور خواہش کی کہ اس نظام کو بدلا جائے، طلبہ کے لئے کمرے ہوں اور ان میں پلنگ کا انتظام ہو، حاجی زہلول صاحب جو اپنی جیب خاص سے اس ادارہ کے تمام اخراجات برداشت کرتے ہیں، انھوں نے وعدہ کیا کہ اسی کے مطابق انشاء اللہ عمدہ انتظام کیا جائے گا، اس موقع پر مدرسہ کے بعض اساتذہ نے کہا کہ یہاں لوگ سوچتے ہیں کہ طلبہ کو اس حالت میں رکھا جائے؛ تاکہ مشقت کے ساتھ زندگی گزارنے کے عادی ہوسکیں، راقم الحروف نے عرض کیا کہ مشقت کا تعلق ہر زمانہ کے معیار سے ہے، جس مشقت کو طالب علم اپنے گھر میں برداشت نہیں کرسکتا، اگر ایسی مشقت مدرسہ میں ہو تو اس سے طلبہ داخلہ لینے سے کترائیں گے، اور خاص کر جو اہل ثروت ہیں، وہ اپنے بچوں کو مدرسہ میں داخل کرانے میں تامل کریں گے، رسول اللہ ﷺ اور حضرات شیخین کے دور میں مسجد نبوی کھجور کے چھپر اور کچی اینٹوں کی تھی، حضرت عثمان غنیؓ نے اپنے زمانۂ خلافت میں مسجد نبوی کو منقش پتھروں سے دیدہ زیب کرکے بنایا، اس وقت بعض لوگوں کو اعتراض ہوا تو حضرت عثمان نے فرمایا کہ حضور ﷺ کے زمانے میں لوگوں کے گھر بھی سیدھے سادھے ہوتے تھے، اب لوگوں کے گھر اچھے ہوگئے تو مسجد کو بھی اسی معیار پر ہونا چاہئے، میں نے کہا: یہ ایک اُصول ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ سادگی کا کوئی ایک پیمانہ نہیں ہے، جس کو ہر زمانہ میں اختیار کیا جائے۔

اگلے دن ۱۰؍ جولائی کو ہمیں ''کینڈی''، ضلع کے شہر ''ناول پیٹی'' جانا تھا؛ چنانچہ صبح ۸؍ بجے ہی ہم لوگ وہاں کے لئے روانہ ہوئے، یہ چوں کہ پہاڑی علاقہ ہے اور یہاں بہت اونچے نیچے راستوں سے گزر کر جانا پڑتا ہے، سڑکیں بھی زیادہ کشادہ نہیں ہیں؛ اس لئے تقریباً ۵ گھنٹوں کا سفر طے کرکے ہم لوگ اپنی منزل یعنی دار العلوم ہاشمیہ پہنچے، اس ادارہ کے ذمہ دار اعلیٰ مولانا عبد اللہ معروف صاحب ہیں جو دار العلوم زکریا جنوبی افریقہ سے فارغ ہیں، ماشاء اللہ فعال، سمجھدار اور باصلاحیت عالم ہیں، ان کے والد مولانا محمد معروف صاحب، حضرت مولانا محمد یوسف بنوریؒ کے تلمیذ اور ان کے خادم خاص تھے، انھوں نے ہی ۱۴۰۶ھ، مطابق ۱۹۸۶ء میں اس مدرسہ کی بنیاد رکھی اور بڑی مشقت کے ساتھ اس کو پروان چڑھایا، اس ادارہ کے پرنسپل مفتی امان اللہ صاحب ہیں، جو دار العلوم

دیوبند کے فاضل ہیں اور مظاہر علوم سہارنپور سے حدیث میں تخصص کیا ہے، ماشاء اللہ صاحب ذوق عالم ہیں، کتابوں سے شغف ہے اور بڑوں کے احترام کا مزاج رکھتے ہیں، یہاں شام کے چار بجے سے علاقہ کے علماء کی ایک نشست رکھی گئی تھی، اس حقیر نے سری لنکا کے موجودہ حالات کے پس منظر میں برادران وطن سے خوشگوار تعلقات اور خدمت خلق کے ذریعہ ان کے درمیان دعوت اسلام کے کام وغیرہ پر توجہ دلائی، لوگوں نے بہت توجہ سے بات سنی اور اخیر میں بعض حضرات نے کہا یہ یہاں کے موجودہ حالات کے اعتبار سے بہترین لائحہ عمل ہے، جس کی نشاندہی کی گئی ہے، پروگرام کے بعد میزبان حضرات ہم لوگوں کو کافی اونچی پہاڑیوں پر لگے ہوئے چائے کے خوبصورت باغات کی طرف لے گئے، یہ جگہ سطح سمندر سے چار ہزار فٹ سے زیادہ بلندی پر واقع ہے، یہاں بادل پہاڑ کی چوٹیوں سے ہم آغوش ہو رہا تھا اور ان سبز پوش پہاڑیوں سے نکلنے والے آبشار دل ونگاہ کو اپنی طرف متوجہ کررہے تھے، بڑی خوبصورت، پرفضا اور آلودگی سے محفوظ جگہ ہے اور اس اونچائی پر ایک قہوہ خانہ ہے، یہاں غیر ملکی سیاح بڑی تعداد میں آتے ہیں، اس قہوہ خانہ میں نہ صرف چائے ملتی ہے؛ بلکہ اعلیٰ قسم کی چائے کی پتی بھی، اور اس جگہ سو سال سے بھی زیادہ مدت سے قہوہ خانہ قائم ہے، یہاں سے ایک ڈیڑھ گھنٹہ کی چڑھائی پہاڑی سلسلہ کی آخری چڑھائی ہے، جہاں بہت سرد ہوائیں چلتی ہیں، اس لئے یہاں سے اوپر جانے کی ہمت نہیں ہوئی؛ البتہ واپسی میں کئی خوبصورت قدرتی مناظر کے پاس رُکنے اور لطف اندوز ہونے کا موقع ملا، اس مقام کا نام Maskalya ہے، سچی بات وقاعہ ہے کہ یہ مناظر اہل ایمان کے لئے ایمان کے اضافہ کا ذریعہ ہیں۔

واپسی پر عشاء کے بعد طلبہ سے خطاب کا موقع ملا، اس بات سے بڑی خوشی ہوئی کہ جامعہ ہذا میں طلبہ کی بڑی تعداد زیر تعلیم ہے اور بیرونی ممالک کے طلبہ بھی استفادہ کررہے ہیں، ملیشیاء وغیرہ کے طلبہ تو تھے ہی؛ لیکن مجھے اس بات پر حیرت ہوئی کہ بعض فلسطین کے طلبہ بھی یہاں زیر تعلیم ہیں اور اس کا سبب ویزا کے سلسلہ میں سری لنکا حکومت کی فراخ دلانہ پالیسی ہے۔

۱۱؍جولائی کو ہمارا پروگرام Kendy میں تھا، تقریباً دوڈھائی گھنٹہ کا سفر طے کرکے ہم لوگ یہاں پہنچے، یہ پورا علاقہ اونچی پہاڑیوں سے گزرتا ہے اور یہ تمام پہاڑیاں درختوں سے ڈھکی ہوئی ہیں، راستہ میں جگہ جگہ پھل بیچنے والے اپنے ٹھیلوں کے ساتھ نظر آئے، کئی ایسے پھل بھی وہاں کی پیداوار میں شامل ہیں، جو ہندوستان میں نہیں ملتے، Kendy کولمبو کے بعد دوسرا بڑا شہر ہے، پہلے سری لنکا کی راجدھانی یہی تھی، یہ انگریزوں کا بسایا ہوا شہر ہے، اس لئے ہر طرف یوروپین طرز کی عمارتیں ہیں اور بارش کی کثرت کی وجہ سے دوسرے شہروں کی طرح اس شہر کی زیادہ تر عمارتیں بھی چھپر نما ہیں، یہاں مجھے دارالعلوم فرقانیہ لایا گیا، یہ اس شہر کا سب سے بڑا مدرسہ ہے، اس میں

طلبہ کی اچھی خاصی تعداد ہے، اور یہاں کے بعض اساتذہ دارالعلوم اور مظاہرعلوم کے فارغ ہیں، یہاں بھی میری گفتگو کا مکمل ترجمہ کیا گیا، ہم لوگ Kendy کے راستہ ہی میں تھے کہ حضرت مولانا محمد یونس صاحبؒ (سابق شیخ الحدیث جامعہ مظاہرعلوم سہارنپوری) کی وفات کی اطلاع ملی، میں نے محب محترم مولانا عبیداللہ اسعدی صاحب کو فون کر کے تصدیق چاہی تو معلوم ہوا کہ یہ تکلیف دہ خبر درست ہے؛ اس لئے طبیعت پر اس واقعہ کا بڑا اثر ہوا، عزیزی مولانا محمد طیب سلمہ چوں کہ مولانا یونس صاحب کے براہ راست شاگرد رہ چکے ہیں؛ اس لئے وہ بھی اس واقعہ سے بہتر متاثر تھے۔

سفر کی آخری منزل کولمبو تھی، آج ہی بعد نماز مغرب ہم لوگ کولمبو پہنچے، یہاں میز بانوں نے سمندر سے لگے ہوئے ہوٹل میں قیام کا نظم کیا، یہ ہوٹل بھی تمام ضروری سہولتوں سے آراستہ تھا اور ساحل سمندر ہونے کی وجہ سے محل وقوع کی خوبصورتی نے اسے خوب سے خوب تر بنا دیا تھا۔

۱۲؍ جولائی کی صبح کو کولمبو میں جامعہ عبداللہ بن عمرؓ میں پروگرام رکھا گیا تھا، اس میں بخاری شریف کے افتتاح کے ساتھ ساتھ دورۃ التفسیر کا بھی آغاز تھا، ماشاء اللہ یہاں طلبہ، علماء اور شہر کی اہم شخصیتوں کی بڑی تعداد اکٹھا تھی، مدرسہ کی عمارت بھی بہت دیدہ زیب اور کشادہ ہے اور ہر چیز سے قرینہ وسلیقہ کا اظہار ہوتا ہے، مولانا عبدالخالق قاسمی اس ادارہ کے رئیس اور مفتی مفاز یہاں کے ناظم ہیں، جو جامعہ حسینیہ شری وردھن کے فضلاء میں ہیں، یہ مجھے دعوت دینے کے لئے باضابطہ طور پر ہندوستان بھی آئے تھے، یہاں معہد کے ایک تربیت یافتہ مولانا محمد صفوان سلمہ بھی مدرس ہیں اور اپنی صلاحیت اور صالحیت کی وجہ سے مقبول ہیں، یہاں اس حقیر نے میز بانوں کی خواہش پر سورۂ فاتحہ کا درس دیا اور خاص کر ''غير المغضوب عليهم ولا الضالين'' کے پس منظر میں اس بات پر گفتگو کی کہ وہ کیا اسباب ہیں، جو انسان کو گمراہی کی طرف لے جاتے ہیں؟ نیز بخاری شریف کا افتتاح کرتے ہوئے اس بات کی طرف توجہ دلائی گئی کہ بخاری کی ایک اہم خصوصیت یہ ہے کہ ان کی اپنے زمانہ کے احوال وافکار پر گہری نظر تھی، انھوں نے اپنی کتاب میں اس زمانہ میں پیدا ہونے والے باطل افکار پر بھی گفتگو کی ہے، اور جو نئے فقہی مسائل پیدا ہوئے، اجتہاد کے ذریعہ ان کا بھی حل پیش کیا ہے، اس لئے علماء کو اپنے زمانے کے افکار واحوال سے واقف ہونا چاہئے۔

یہاں کے پروگرام سے فارغ ہو کر اگلی منزل ''دار ابی ہریرہ للدراسات السنۃ النبویۃ'' تھی، جو کولمبو کے علاقہ مادھم پیٹی میں واقع ہے، اس کے مؤسس اور ناظم مولانا محمد طیب سلمہ اللہ ہیں، اس ادارہ کے قیام کو ایک ہی سال کا عرصہ گزرا ہے، یہاں یہ بات اچھی محسوس ہوئی کہ کچھ مدرسوں میں صرف دورۂ حدیث کی جماعت قائم ہے، ان ہی

میں یہ مدرسہ بھی ہے، ماشاء اللہ تیس طلبہ زیر تعلیم ہیں، مدرسہ کرایہ کی عمارت میں ہے اور جگہ کی تنگی ہے؛ لیکن لائبریری میں اچھے خاصے مراجع ہیں۔

یہاں مدارس میں عام طور پر طلبہ خود کھانے کی اور تعلیم کی پوری فیس ادا کرتے ہیں اور عصری درسگاہوں کی طرح فیس ہی سے اخراجات پورے کئے جاتے ہیں، صرف بلڈنگ اور لائبریری وغیرہ کی ضروریات اصحابِ خیر کے تعاون سے پوری ہوتی ہیں؛ اس لئے اساتذہ کو بمقابلہ برصغیر کے زیادہ سہولتیں فراہم کی جاتی ہیں۔

۱۳ رجولائی میرے اس سفر کا آخری دن تھا، آج صبح ۱۰ بجے سے جمعیۃ علماء سری لنکا کے آفس میں خصوصی نشست رکھی گئی تھی، جس میں جمعیۃ علماء کے ذمہ داروں کے علاوہ جمعیۃ کے تحت چلنے والی فتویٰ کونسل کے علماء بھی شریک تھے، یہاں کی جمعیۃ علماء اسی نہج پر ہے، جس نہج پر ہندوستان میں مسلم پرسنل لا بورڈ قائم ہے، اس میں شوافع بھی ہیں، اہل حدیث بھی، تبلیغی جماعت کے احباب بھی، جماعت اسلامی اور اخوان کے رفقاء بھی، اور ملک میں موجود مختلف مذہبی تنظیموں کے ذمہ دار بھی، مولانا محمد رضوان صاحب جمعیۃ کے صدر ہیں، جو جامعہ بنوری ٹاؤن کراچی کے فارغ ہیں، حضرت مولانا محمد تقی عثمانی سے خصوصی تعلق رکھتے ہیں اور تبلیغی جماعت کے بھی سرگرم کارکنوں میں ہیں، ماشاء اللہ انھوں نے بڑی خوش اُسلوبی کے ساتھ مسلمانوں کے تمام مکاتب فکر کو جمعیۃ سے جوڑ رکھا ہے، یہاں تقریباً دو گھنٹے راقم الحروف کا خطاب اور اس کا ترجمہ ہوا، اور قریب قریب پون گھنٹہ سوالات کے جوابات دیئے گئے، اس بات سے بڑی خوشی ہوئی کہ یہاں نہ صرف مسلم پرسنل لا محفوظ ہے؛ بلکہ حکومت کی طرف سے ایسے قاضیوں کا بھی تقرر ہوتا ہے، جن کو فسخ نکاح کا فیصلہ کرنے کی اجازت ہے، ہندوستان میں مسلمان ۱۹۳۹ء سے اس کے لئے کوشش کر رہے ہیں؛ لیکن ابھی تک اس میں کامیابی حاصل نہیں ہوئی؛ البتہ اس وقت وہاں نکاح کی عمر جیسے مسئلہ میں حکومت ایک ایسا قانون بنانا چاہتی ہے، جس کے تحت سولہ سال سے کم عمر کی لڑکیوں کے نکاح کو ممنوع قرار دے دیا جائے، جمعیۃ علماء اس سلسلہ میں فکر مند ہے، دُعا ہے کہ اس ملک میں مسلمانوں کو ان کی مذہبی شناخت اور جان و مال، عزت و آبرو کے تحفظ کے ساتھ رہنے کے مواقع حاصل رہیں۔ آمین

● ● ●